MARTIN

HEIDEGGER



بيير بورديو

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

ترجمة: سعيد العليمي

938 مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي

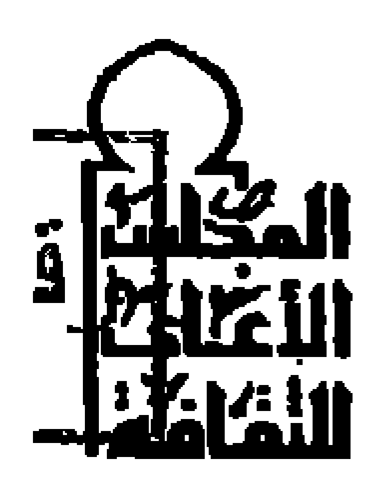
المشروع القومى للترجمة

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

تألف: بيير بورديو

ترجمة: سعيد العليمى

مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحى



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ٩٣٨
- الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر
- بيير بورديو
- سعيد العليمى
- إبراهيم فتحى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

هذه ترجمة كتاب
Pierre Bourdieu
L'Ontologie Politique
de Martin Heidegger
Les Edition de Minuit 1981

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
EL Gabalaya st, Opera House, El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

تقديم المراجع

عشية الحرب العالمية الأولى وفى أعقابها، كانت الهوة تتسع فى أنظار المثقفين بين وعود البورجوازية الحاكمة فى الغرب وبين واقعها، أى بين أيديولوجيتها وممارستها، فبرزت الحاجة إلى ثورة فى الفكر والفعل. وانتشرت كلمة الثورة على الألسن والأقلام، وفى مدرجات الجامعة والمصانع والمتاريس فى الشوارع. وبدا الوجود الإنسانى متشيئًا منسلبًا صنميًا يحتاج إلى قوة اجتماعية بازغة تحرره وإلى فكر يضيئه (منتجات أيدٍ بشرية من بضائع وأسلحة تسيطر على حياتهم فى أزمات اقتصادية وحرب، والعلاقات الإنسانية تتخذ مظهر علاقات بين سلع وأشياء). وكان النفور من الأوضاع السائدة أوسع مدى من جاذبية الحلول والبرامج، والبحث عن حفارى قبور أهم كثيرًا من ترويج فراديس موعودة. وقد ترددت فى أبراج الفلسفة العالية صيحات الأزمة والثورة كذلك. وارتفع شعار رفض الميتافيزيقا الغربية على رايات الاتجاهات والمدارس المتباينة: الوضعية المنطقية والظاهريات والماركسية المصابة بالوضعية (كاوتسكى وبرنشتاين) تزعم أنها ثورات تعيد بناء الفلسفة ابتداء من الأساس فى أقسام الفلسفة الأكاديمية.

وفى ألمانيا المهزومة الذليلة بعد الحرب العالمية الأولى كان الوضع الاجتماعى للمثقفين عمومًا وسط التعاسة العامة مرتبطًا بتلك الأقسام من المجتمع المنتمية تاريخيًا إلى ما قبل الرأسمالية: أى إلى الفلاحين والحرفيين وصغار التجار الذين زلزل تطور الرأسمالية

طرائق حياتهم؛ وخرج من أبنائهم المتحدثون باسمهم في السياسة والأدب والفلسفة. واتسم حديثهم بنزعة التنوير الفردية العقلانية ورفض العالم الاجتماعي الرأسمالي وليبراليته السياسية التي تختزل الإنسان تدريجيًا إلى مصلحة كمية مجردة يمكن حسابها. ودافعت الرومانسية في حماس عن أشكال التفكير العيانية الكيفية والحدسية، وعن العلاقات الشخصية الملموسة التي ظلت في ألمانيا تواصل البقاء بين شرائح ما قبل الرأسمالية؛ من أعلى عند صغار النبلاء ومن أسفل عند صغار الملاك. لقد أعيد تدريجيًا من الناحية الأيديولوجية رد الاعتبار إلى التقاليد القديمة الجمعية وأساليب الحياة التقليدية كما أعيد صقلها في المخيلة بعد أن داست عليها بازدراء عقلانية الذات الفردية التجريدية. وقد أدى ذلك إلى مفارقة: فالرومانسية المحافظة الراجعة إلى الوراء استطاعت أن ترى التناقضات الداخلية للمجتمع الرأسمالي بشفافية نقدية أعمق من الأيديولوجية الليبرالية التي أعمتها أسطورة الانسجام المسبق بين المصلحة الخاصة والخير العام. ووصلت الرومانسية في ألمانيا إلى ما يعرف باسم الاشتراكية الألمانية الحقة التي لا تتفهم مسيرة التاريخ الحديث ودور التقدم التكنولوجي في التوحيد القومي وخلق الاقتصاد العالمي. ويتساءل لوسيان جولدمان في كتاب (لوكاتش وهيدجر) كما سيتساءل بعده بيير بورديو: لماذا وصل النقد الثقافي للرأسمالية الذي مد جذوره بين المثقفين عمومًا وبين الكتاب والشعراء إلى تعبيره الأكثر حدة ونسقية وتماسكًا في دوائر الجامعة؛ أي لماذا صارت الجامعات مراكز لما يمكن تسميته بالأيديولوجية الرومانسية المعادية للرأسمالية؟ لقد سقطوا – أي الجماعة الأكاديمية – عن مراكزهم الاجتماعية الممتازة التي كانت

لهم فى ألمانيا خاصة فى القرن التاسع عشر. إن الجماعة المتماسكة المتجانسة نسبيًا من الفلاسفة والمؤرخين ومنظرى القانون وعلماء الاجتماع شغلوا وضعًا مسيطرًا فى مراتبية ألمانيا فى ذلك القرن. كما ناظر بروزهم مرحلة خصوصية فى تطور التشكيلة الألمانية حيث كان نمط الإنتاج التقليدى يفقد سيطرته فى حين أن الرأسمالية الصناعية – على العكس من إنجلترا مثلاً – لم تحقق بعد سيطرتها الاقتصادية النهائية. وفى هذه المرحلة الانتقالية الوسيطة التى دامت عقودًا حينما لم تصبح بعد ملكية رأس المال كما لم تعد ملكية الأرض ضمانًا للمكانة الاجتماعية كانت حقوق التعليم وأرستقراطية المثقفين تخلف جزئيًا الطبقة الحاكمة التقليدية المتدهورة، فى شكل سياسى عالى البيروقراطية. وكان أساتذة الجامعات يتحكمون فى نظام التأهيل الوظيفى بأكمله المطلوب لتجنيد الكادر إلى البيروقراطية. وكان لهم مركز استراتيجى حاسم أمام الهيكل الإدارى للدولة وفى المناصب العليا والمهن الحرة.

ولكن هذا النعيم زال بعد التحول الصناعى وتوحيد السوق والأمة. وقد تقدمت ألمانيا إلى ثانى قوة صناعية فى العالم بعد الولايات المتحدة مما أدى إلى حدوث أضرار شديدة بالوضع الاقتصادى وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية الثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصًا لأساتذة الجامعات فى الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمى، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فى "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التنوير بموقفها الاختزالى الكمى النفعى من الطبيعة ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسماوات والغابات وهو

إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان يجب أن يفسح مكانا للوجود بتسليم نفسه بالكامل له – أى يجب أن يعود إلى الأرض الأم التى لا يمكن استنفادها فهى النبع الأول لكل معنى. إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسى لمجتمع المشاركة الجماعية العضوى، وهو يمجد الفلاح و(الحرفى) وأدواته وعلاقاته فى مقابل الحط من شأن الإنتاج الآلى الكبير والعقل النفعى لصالح ما قبل فهم تلقائى. ويقول إيجلتون إن ذلك الاحتفاء بالسلبية الحكيمة والوجود الحقيقى الأصيل نحو موت الفرد أى الوجود الأعلى مرتبة من حياة الكتلة الجماهيرية التى بلا وجه فى مدينة الاغتراب والآلية قد يكون هو الذى أدى به إلى تعضيد هتلر. وربما كان ذلك تفسيرا جزئيا فى أحسن الأحوال، فالفاشية فى نظر دعاتها لم تكن مرحلة من مراحل الرأسمالية بل هى ثورة اشتراكية قومية أسمى من كل الثورات الأخرى وخاصة البلشفية الروسية لأنها ترجع إلى الأرض والجذور.

ونعود إلى الجانب الأكاديمى والمجال الفلسفى النوعى عند هيدجر.

نقطة التحول فى الفلسفة:

كان الوسط الفلسفى الألمانى يسوده التأقلم على المقدمات الأيديولوجية والافتراضات المسبقة للفردية البورجوازية واعتبار النظام الرأسمالى النظام الطبيعى المعقول المتمشى مع الطبيعة البشرية. وتمثل ذلك أول ما تمثل فى الانفصال الجذرى بين الذات والموضوع كنقطة انطلاق لنظرية المعرفة. وفى مواجهة هذه

المقدمات، نما اتجاهان متغايران ينتميان إلى معاداة الرأسمالية، الاتجاه الماركسى عند أمثال لوكاتش الذى يضع الرأسمالية فى إطارها التاريخى وفى نفيها الجدلى بواسطة ثورة اشتراكية واسعة النطاق الشعبى بقيادة الطبقة العاملة. والاتجاه الثانى ينتمى إلى رومانسية الفئات السابقة للرأسمالية من فلاحين وحرفيين وتجار صغار يضفى عليهم طابع مثالى عند هيدجر، ويتجه عند أكاديميين فقدوا منزلتهم الرفيعة نحو ثورة محافظة ترفض الثنائيات الشقاقية المتنازعة بين الذات والموضوع أو الذهن والمادة أو الواقعة والقيمة. وكان بعضهم من أمثال شبنجلر يصرون على أن الحدس اللاعقلانى أو التفكير بالدم هو الوسيلة الوحيدة لاستيعاب الحياة لا الطرائق الرياضية والسكونية للعلم. ولكن هيدجر اكتفى برفض النظرة الميكانيكية إلى العالم باعتبارها شيئًا غريبًا، آخر بالنسبة إلينا، ورفض ثنائية الطبيعة الغريبة عن الروح كما رفض فردية الراحة والرفاهية والأمان التى تترك الناس بلا جذور. وترجع هذه الآفات عنده إلى انتصار المثل الأعلى المنحرف للتنوير أو فجر الرأسمالية، مثال العقل النظرى المنفصل المنسحب المغلق داخل الذات، المختزل فى نزعة عقلانية حسابية غرضية. وهذا العقل النظرى عنده لا يعنى المنهمك فى إنتاج النظريات بل الذى يفك الارتباط بقيم الشواغل العملية لصالح الملاحظة "المنزهة عن الأغراض"، لصالح ما ترجمته إلى الإنجليزية المشاهدة التفرج الاستعراض spectating. وهو يستخدم هذا التعبير – الذى سيكون له شأن كبير فى الثمانينيات – منذ العشرينيات. ولكن سيادة النظرى تؤدى إلى ضرر بالغ؛ إلى مشاهد غير مشارك، متقبل سلبى يجهل النمط الصحيح من فهم العالم

المتضمن فى الموقف الملتزم المنخرط من جانب الفاعلين ذوى الاهتمامات العملية المشتركة. وحينما نرى العالم بطريقة نظرية نكون مسبقا قد فرضنا عليه الإعتام والخفوت والإبهام وجردناه من الحيوية والتألق: أى اختزلناه إلى اطراد ما هو حاضر فى متناول اليد فقط (vorhanden) أى الماثل هناك، مجرد شىء من أشياء الطبيعة نلاحظه مثل نبات عند عالم نبات. ويكفى كما يلخص ديفيد كوبر أفكار كتاب "الوجود والزمان" أن يحجل المرء فى قفزة سريعة إلى المنظور الديكارتى للعالم كمجموعة من الجواهر الممتدة فى المكان، ولنا ككائنات مفكرة نمثل العالم لأنفسنا. وكيف يصحح هيدجر هذا المنظور الديكارتى؟ لقد حاول حشر كل الفلاسفة بعد ديكارت (كانط، هيسرل..إلخ) كما سيحاول ديريدا بعده أن يحشر كل فلاسفة الغرب فى إطار مفرد بطريقة تحكمية تعمى عن كل الاختلافات الفردية، وتوسع الإطار حينا أو تخنق المفكر الفرد لينكمش حينا آخر. وليست صحة التأريخ هى المهمة فى هذا الصدد بل السعى للخروج من معضلة المعرفة التى تصبح بلا حل عند البدء بذات معزولة عن عالم موضوعات والعجز عن استيعاب الأمور فى ترابطاتها الضرورية الكلية. لذلك نجده يعكس الأسبقية فى الفلسفة الحديثة لنظرية المعرفة بالنسبة إلى نظرية الوجود (الأنطولوجيا)؛ فالنموذج المعرفى الخاطئ نموذج الذات/ الموضوع يتعامل مع الذات كنوع خاص من الأشياء، موجود لأنه يفكر دون تساؤل عن طبيعة وجود تلك الذات؛ فالأجدر البحث عن طبيعة العارفين وما يعرفونه. وهو بذلك يسدد ضرباته إلى نقطة انطلاق النموذج المعرفى السائد فى أسبقية الذات أو الأنا العارفة المفكرة وانفصالها الجوهرى عن الموضوع الممتد الماثل

هناك. إنه يرفض أن تبدأ الفلسفة بالذات أو الــذهن المحــض؛ ذلــك الجوهر الحر الطافى فى الأثير فوق الزمان والمجتمع، بل يــرى أن تبدأ الفلسفة بالوجود الإنسانى فى العالم. فنحن لسنا ذوات إنــسانية إلا لأننا مرتبطون معا، وبالعالم المادى.

والقلب الثانى للمشروع المعرفى أو للمأزق المعرفى هو الانتقال من النظر فى الموجودات إلى النظر فى الوجود نفسه. فالوجود هــو الذى نفهم الموجودات على أساسه فى الأصل، وما تتصف به. أى إن هذا الانتقال هو عمليا التساؤل حول الشروط التى تــشكل أســاس أن تكون الموجودات ماثلة قائمة أمامنا، أساس أن تظهــر وتتجلــى لنــا كاشفة عن سماتها. والأنطولوجيا الأساسية عنده هى التى تحلل وتقوم بتأويل وجود الذات الإنسانية فى العــالم، "الــدازاين" Dasein وهــى الخيط الهادى للبحث فى الوجود عموما وعنها تتفــرع الأنطولوجيــا السياسية.

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق الهيدجرية فى نقد مأزق الإشكال المعرفى للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقــاط الانطلاق الماركسية فى تفسير جورج لوكاتش (كتاب **التاريخ والوعى الطبقى** الصادر فى زمن قريب من كتاب هيدجر **الوجود والزمــان**)، كما تتشابه بعض المقولات مثل الممارسة (البراكــسيس)، والأســاس الأنطولوجى لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم مــن الهــوة الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين.

الوجود فى العالم:

عند هيدجر فى شرح تيرى إيجلتون يكون الوجود الإنسانى المنكشف فى الممارسة مختلفا عن الوجود العادى للأشياء فى العالم حولنا. ويكمن الفرق فى أن الأشياء متعينة ولها صفاتها المتميزة، فهذا هو نمط وجودها. أما نمط الوجود الإنسانى فإن ما يبديه ليس وجود شيء ذى صفات (مسألة أسبقية الوجود على الماهية فى الفلسفات الوجودية عند سارتر) بل هو مدى (نطاق) يتألف من طرق ممكنة للوجود. والأنا الفردية تتعين فى صيروراتها بإسقاط نفسها فيما تختاره من هذه الممكنات، وبكيف تسلك فى سياقات تجد نفسها فيها. فالوجود الإنسانى هو دائمًا قضية خلافية تظل مثارة وموضع تساؤل ومنازعة. والفرد ـ ليس أى فرد من الكتلة الجماهيرية – يحدد بأفعاله ماذا سيكون وجوده. أما الوجود الأصيل (وسنعود إليه) فهو إسقاط الذات على مستقبل ما، لذلك يبقى دائمًا فى كل لحظة وجودًا انتقاليا فى طريقه مما كانه إلى ما يسعى لأن يكونه. وهيدجر يبدو ظاهريًا فى هذا السياق من فلاسفة الحرية أمام طغيان المواصفات القياسية لمجتمع الكتلة وانقياد الجماهير فى وجودها الروتينى الآلى. فلسنا نمثل إزاء العالم كيانين منفصلين مستقلين، وليس الوجود فى العالم مجرد علاقة مكانية. الأنا لا توجد فى العالم كحبة بازلاء (فاصوليا) فى قرن أو غلاف. بل تشبه مشتركا فى عالم سباق السيارات. فالمسألة مسألة انخراط فعال لا موقع جاهز. وهذا الجانب يتعلق بوجودنا اليومى فى العالم. نحن لا نواجه الأشياء باعتبارها مجرد موضوعات حاضرة فى متناول اليد، بل نحن نخبرها ونلمس تجربتها باعتبارها مفردات وظيفية قابلة للتعامل بها، وتشغيلها

واستخدامها وتشكيلها (zuhanden) مثل المطارق والأقلام والمناضد.. إلخ، التى تظهر فى مجال الاهتمام والانشغال والانخراط والقلق والعناية. ونفعل ذلك كما يشرح ديفيد كوبر من خلال تعاملاتنا معها وبها لا من خلال ملاحظة محايدة. ويسمى هيدجر الموجودات التى نلتقى بها فى الانشغال معدات (جمع معدة zeuge)، وهذا التعامل يضاد المعرفة بمعنى المتفرج المشاهد كما أنه ليس تلاعبًا خاليًا من الهدف والمعنى. بل من خلال الطرق تتكشف المطرقة. وليست المطارق وحدها، فالطبيعة أيضًا ــ بعد أن شكلتها الممارسة الإنسانية فى ثقافة أو حضارة أو طبيعة ثانية كما كان ماركس يقول ــ لا نلتقى بها كأشياء موجودة هناك منفصلة. الغابة هى أخشاب للصنع والبناء والريح الجنوبية تكشف عن نفسها فى وجودها أولاً كعلامة على المطر من خلال أنشطة مثل الفلاحة.

وفى فلسفة البراكسيس عند هيدجر يكون أول التقاء بالموضوعات بالأشياء فى العالم متمثلاً فى أنها مفردات استفادة عملية قابلة للاستخدام والتشغيل. وما لم نفعل ذلك لن تكون الموضوعات ماثلة أمامنا كموضوعات من بين أعداد لامتناهية من عناصر العالم. وما لم تتم إضاءة الأشياء بفضل الدور الذى تلعبه داخل شواغلنا وهمومنا العملية لن يظهر أو يبرز أمامنا ما يمكن أن نفرده لأنظارنا أى نخضعه لمعرفة الإدراك الحسى. فالثغرة فى التقليد الديكارتى المستمرة فى الفلسفة الوضعية هى فشله فى أن يسأل نفسه كيف كان يمكن أصلاً أن تنبلج أو تبزغ أشياء كمفردات أو موضوعات قابلة للتمييز واهتمام الإدراك الحسى. فالسؤال التقليدى كيف نعرف الأشياء ليس أساسيًا بما فيه الكفاية لأنه يفترض

بالضرورة مسبقا دون تصريح نمطا سابقا للنفاذ إليها هو التعـاملات العملية التى تمكن الأشياء من أن تبرز وتعرض نفسها. إن معايشة تجربة الأشياء باعتبارها ماثلة هناك فى متناول اليد vorhanden هـى بالضرورة لاحقة لتشغيلها واستخدامها zuhandom ومشتقة منه. فمن الخطأ اتخاذ موقف المتفرج الطفيلى نحو الموضوع باعتباره الموقف الأولى ثم مطابقة الموضوع "الواقعى" بهذه الكتلة من المادة الممتـدة المبهمة، فلا يمكن الإصرار على أن السيمفونية واقعيا هـى بعـض اهتزازات ذبذبات فى الهواء والوقوف عند ذلك. لذلك فـإن انـشغالنا يكشف الطبيعة الخام باعتبارها تملك علامات وإشـارات اتجاهـات معينة وثيقة الصلة بمشروعاتنا. فهناك جانبان أساسيان فى العالم الذى نحيا فيه: التكامل والامتلاء بالمعنى. ويذهب هيدجر فيلسوف الأدوات فى المستوى الفلاحى الحرفى الذى يتم تمجيده فى وجه الإنتاج الآلـى الحديث الذى يحول العمال إلى زوائد ملحقة بالآلة إلى أنه لا توجـد معدة مفردة. فكل مفردة تنتمى إلى كلية. فنحن لا نلتقى بألواح الخشب والمنشار منفصلين بل نلتقى بهما معا فى ورشة على سبيل المثـال، فى وحدة تكليفات وظيفية. المنشار يصنع ليقطع لوح الخـشب الـذى يتجه نحو صنع منضدة لكى يأكل الناس عليها. إنه بفـضل مفـردات مثل: "لكى" و"نحو" و"من أجل" يكون لمفردات الوجود الماثل هنـاك هويتها داخل نطاق كلية مرجعية (ربما فى مجتمع عـضوى سـابق للرأسمالية)، فالورشة والبيت الذى توضع فيه المنضدة لا تفهـم فـى انعزالها (أيام سيادة القيمة الاستعمالية) قبل أن تمزق القيمة التبادليـة الساعية إلى نقود الربح كل ذلك. فكل منها كان يشير إلـى الأخـرى وينتمى إلى كلية علائقية موحدة. وهذا الكـل البنيـوى الكبيـر مـن

الصلات الممتلئة بالمعنى يسميه هيدجر العالم، عالم هـو كليـة مـن الدلالة. كما أن الوجود الإنسانى فيه هو إمكاناته بلغـة المـشروعات الكثيرة المتاحة التى ينخرط فهيا. وهو ليس جوهرًا بمعنـى إنـه لا يحتاج إلى كيان آخر لكى يوجد؛ فدون الموضـوعات لا يمكـن أن يوجد. أى إن الذات والعامل ينتمى كل منهما إلى الآخر وليسا كائنين مثل ذات وموضوع بل وحدة وجودية داخل العالم. وماذا عن معرفة الذات فى وجودها الإنسانى؟

إن هيدجر يرفض الوعى الاسـتبطانى بـدائرة داخليـة شـفافة (الكوجيتو وذيوله). فالتفكير فى الذات ممكن عنده ولكنه ليس مـسألة ذات عارفة ترى ما بداخلها. وقد قارن كثيـرون بعـض عبـارات مجتزأة منه فى هذا السياق وبين بعض عبارات مجتزأة من كتابـات ماركس الشاب.

عند هيدجر ينظر صانع الأحذية الذى يريد أن يفهم "ذاته" ويعمل بامتياز حوله إلى ورشته وأسرته وجيرانه. فمن الأشياء التى ينخـرط فيها تنعكس ذاته راجعة إليه. أى إن وجود الذات الإنسانية يجد نفـسه أولاً فى الأشياء التى تشكل عالم اهتمامه؛ فكل واحد منا هو ما ينشغل به ويهتم به. نحن نفهم أنفسنا من خلال فهم عالمنا فدون ذلك العالم لا يوجد شىء يحدق فيه استبطان يدور علـى كرسـى وثيـر. وتلـك السيكلوجيا الهيدجرية تتشابه فى نقطة البدء فحـسب التـى تـرفض الاستبطان كمفتاح وحيد مع تناول ماركس للسيكولوجيا. فالحياة عنـد ماركس لا يحددها الوعى الذاتى بل الوعى تحدده الحياة، وللإنـسان طبيعة سيكولوجية متغيرة، وبتطور المجتمع تظهـر أشـكال جديـدة

للوعي. وقد جاء في المخطوطة الثالثة من **المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ١٨٤٤**، أن تاريخ الصناعة (لا الحرفية وحدها) هو الكتاب المفتوح لقدرات الإنسان الجوهرية؛ أي سيكولوجيا الإنسان الموجود على نحو ملموس يمكن إدراكه حسيًا. وأي سيكولوجيا تتجاهل التطور التاريخي للصناعة (قدرات الفعل التشكيلي والوعي لتجسيد ما يشبع حاجات الإنسان ورغباته المتطورة) لا يمكن أن تصير علمًا حقيقيا شاملاً. وليس الوعي مفهومًا ميتافيزيقيًا، فكل شيء يجعل الناس يقومون بالفعل يجب أن يجد طريقه من خلال أدمغتهم ولكنه ليس شكلاً محايثًا مقتصرًا على نشاط الفرد النفسي والذهني، بل هو أحد أشكال الذات الخارجية الجمعية الأخرى بأنشطتها المتعددة التي تتوحد فيها أفعال الذوات الفردية.

فلسفة الوجود والشرط الإنساني الحديث:

ونعود إلى هيدجر. فهل اقتصر على مجال فلسفي محدد يختص بالسمات الضرورية للوجود الإنساني في ذاته دون تقييم من جانبه لآخر مراحل التاريخ الإنساني؟ إنه يذهب إلى أن الكائن الإنساني يتشكل بواسطة الزمان. والزمان عنده ليس وسيطًا نتحرك فيه كما تتحرك حزمة طافية من القش في نهر، فهو صميم بنية الحياة الإنسانية نفسها، بُعد من أبعاد الوجود يصنع الإنسان ابتداء منه قبل أن يكون شيئًا ما يقيسه. فالإنسان لا يوجد كإنسان إلا بواسطة إسقاط نفسه دائمًا أمامه محققًا إمكانات طازجة للوجود دون أن يكون مطابقًا لذاته أبدًا بل سابقًا لنفسه دائمًا. ويكرر هيدجر دائمًا أن الإنسان ملقى

به إلى الأمام و لا يستطيع أن يمسك بوجوده كموضوع اكتمل إنجازه، فهو إمكان متجدد إشكالى، دينامية داخلية لتجاوز دائم للذات واقع فى شباك وضع أو موقف عيانى مطروح للتجاوز. ويـرى إيجلتـون أن الزمان فكرة أكثر تجريدًا من التاريخ فهو يعنى مـرور الفـصول أو طريقة معايشته نمو حياتة شخصية ويختلف عـن التـاريخ صـراع الطبقات والأمم والدول أى أنه ما يزال مقولة ميتافيزيقية. فهذا النوع من التاريخ العيانى لا يهمه كثيرًا. وهو يفرق فى الألمانية بين كلمتين للتاريخ، كلمة Historie أى ما حدث وكلمة Geschichte وتعنـى مـا حدث وزاول الناس خبرته باعتباره ما يحفل بأصالة المعنى. فالتاريخ عنده وجودى باطنى أصيل. والأصالة هنا نقيض الزيـف ومطابقـة حقيقة الوجود بالانتساب إلى الأعمال الداخلية. وجذر كلمة الأصـالة باليونانية authentikos يشير إلى الفرد الذى يسلك طريقًا مستقلاً ذاتى الفعل، وعند هيدجر هو الذى يطابق فعله طبيعته الأنطولوجيـة. أى أنه لا يحيا حياة مسطحة فارغة دون أصالة بمعنى أنه لا يترك حياته تحددها الأعراف الروتينية والآخرون فى انقياد. (الآخرون يـسميهم هيدجر «أل هم» بإضافة أداة التعريف ال إلى ضمير جمـع الغائـب هم). ووجوده فى الزمان يعنى أن له ماضيًا كما أن له مستقبلاً يستبقه ويتوقعه فى الموت وجزع الموت. فالكف عن الوجود والقابلية للموت جزء مكون من فهم الوجود الأصيل الذى يشتبك مـع العـالم واعيـا بالموت القادم ويحيا حياة ذاتية التحدد والتجـدد. وفـى الأنطولوجيـا السياسية المتفرعة عن الأنطولوجيا العامة يتحدث هيدجر عـن نمـط أصيل، نمط وجود هؤلاء الذين يسعون لفهم موقفهم ويمسكون بزمـام حريتهم واضطلاع بمسؤوليات وتحقيق لإمكانات يتطلبها أو يتيحهـا

الموقف. الأصالة مشروع موجه نحو المستقبل فى موقف هو وجود الأفراد فى العالم: الأفراد الذين هم دائما وقبل كل شىء موجودون فى موقف لم يختاروه وداخل علاقة مع آخرين قد يختلفون عنهم كل الاختلاف وذوى مستويات وجودية متباينة. ويتطلب الوجود الأصيل تجاوزا لهذا الموقف: أى حركة واعية بعيدا عن أى حالة معطاة من الوجود لتحقيق الإمكانات المختارة والتراجع عن السقوط المفروض واستجماع القوة الذاتية. معظم العمال مثلا قد ينتمون إلى خنازير الوادى بواسطة المناخ الفظ البارد للتنظيم التكنولوجى الجماعى والنمطى، يكدحون كالكائنات الآلية بلا روح أو فكر فى عالم ميكانيكى تكرارى نمطى حيث كل الأشياء متماثلة لا يمكن تمييزها إلا بالأرقام ولا فروق بين الأعراق والشعوب والبلدان ولا تراتب للموهبة والإنجاز. وفلسفته ترفض لذلك دور الطبقات الاجتماعية واتجاهاتها التحويلية وترفض تصنيف التاريخ تحت مقولتى التقدم والتأخر أو الزيادة والنقصان فى الحرية وثمار العمل والمعرفة. وله عنده بعدان فقط الأصالة أو اللاأصالة، أى الفعل النابع من الذات أو المفروض عليها. والتاريخ لا يوجهه تكرار الفعل الجماهيرى، بل أصالة أفراد النخبة الذين يمنعون كارثة المستقبل فى اللاأصالة. فالفعل التاريخى عند هيدجر هو امتياز للنخبة مع استبعاد الجماهير التى لا تحيا حياة حقيقية. وتضم النخبة الزعيم الساحر الملهم والشاعر والفيلسوف وعالم اللغة. ويبدو كما يقول لوكاتش أن تاريخيته لا يمكن تمييزها عن اللاتاريخية، وأنها تعمل كبديل للتاريخ بمعناه الشائع، الفعل الجماعى للتغيير نحو تطوير القدرات الإنتاجية والمعرفية والإبداعية وتوسيع إمكانات الحرية لبنى البشر.

وفى تقييم هيدجر للشرط الإنسانى فى العصر الحديث، العصر المعدم يكرر أن وجودنا فى العالم غير أصيل ساقط فى طرائق الجمهور بلا وجه، ال هم وتحت دكتاتوريتها ومن ثم فنحن مغتربون أو مقتلعو الجذور من أنفسنا. وهو يؤكد أنه لم يكن هناك وضع أصيل فى البداية فهو تعديل وتصحيح وليس مجرد ابتعاد عن الحياة غير الأصيلة. فنطاق تلك الحياة يتغير على مدى التاريخ وهو شديد الاتساع فى العصر الحديث. ويقول المعلقون إن هيدجر مدين بالكثير لآراء كيرجور ضد الجماهير فى كتابه العصر الحاضر. حياة تحت دكتاتوريتهم تقوم على التسوية والتوسط نحو الأسفل، مجتمع الميديا وإدعاء الفهم والفضول السطحى. وقد أفاض هيدجر فى تصوير الوجود غير الأصيل ووضع مقابله الوجود بين الميلاد أو التراث والموت. والانخراط البدئى فى الوجود غير الأصيل ضرورى وهو الشرط الاستهلالى الذى تكون الأصالة تعديلاً له. والموت هنا طريقة فى الوجود أو حياة متجهة نحو النهاية، والقلق فى وجه الموت كإمكان حاضر دائمًا يجعل الفرد يعد كشف حساب عن حياته وأهمية أو عدم أهمية هذا الشأن أو ذاك. وبذلك يتحرر من الشؤون التى فرضت عليه كما يحصل على إحساس بوجوده باعتباره كلاً. هذا القلق الخصب يجعل الفرد يحيط بمجمل وجوده ناظرًا إلى الإمكانات الغافية أمامه فى علاقتها بالإمكان النهائى، إمكان الموت لرصد بنية حياته على نحو متماسك بدلاً من تبعثرها فى حادثة تتلوها حادثة دون اتجاه أو ترابط. وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان فى قلق الموت يتعرف على التفرد الفذ لحياته، فعلى حين أن الأحداث المنتمية إليها مثل الزواج أو الوظيفة وما إلى ذلك يمكن أن تظهر فى حياة أى فرد

آخر فإن الطريقة التى يجمعها بها داخل كل متكامل تخصه وحده، فلا يمكنه تفويض موته، أن يموت أحد بالنيابة عنه. فالموت بمعنى الحياة فى توقع للنهاية هو بالضرورة مسار فردى ينطوى على تقدير شخصي للأهمية والدلالة والاتجاه وعلى مسؤولية لا يمكن تفويضها. وقد عمدت القراءة الوجودية اللاحقة لكتاب "الوجود والزمان" إلى الوقوف عند تفسير هيدجر للأصالة فى الأجزاء الأولى من هذا الكتاب. إنها عقد العزم استباقا والانسحاب من ضجيج وثرثرة الآخرين (ال هم) وحمل مسؤولية جرى تفريدها بالنسبة إلى حياة الفرد ككل. ولكن عقد العزم لا يتطلب سلوكا بطريقة معينة بدلا من طرق أخرى أو اختيار مثل أعلىَ للوجود بل يدعونا إلى الموقف (الفقرة ٣٤٧ من الترجمة الإنجليزية). ويبدو السياق قريبا من كلمات سارتر، أى الدعوة إلى تقدير واضح أمين للموقف ولدعوة القرار الحاسم بعيدًا عن تفسيرات الآخرين السهلة التى تغلق طبيعة الموقف. ولن يؤدى تقدير الموقف بذاته إلى وصفة بالقرارات التى ينبغى اتخاذها، فكل قرار مؤقت ويظل الفرد حرًا أمام إمكان الرجوع عن القرار.

والخيار الأساسى بين وجود أصيل ووجود غير أصيل يبدو حتى تلك النقطة خيارا بين حياة تحت دكتاتورية الأخيرين، القطيع (ال هم) وحياة تم تفريدها بحيث لا تجعلنا فى بيتنا بل تغربنا عن عالم أقراننا ولا تحوى أى معالم إرشاد لكيف نسلك في الموقف. وهناك قراءة مبتورة لهيدجر ترى عنده الوجود الأصيل فى الإنسان المتوحد المنفرد المنعزل مثل غريب ألبير كامى. ولكن شراحًا أكثر تعمقًا فى قراءة نص هيدجر مثل ديفيد كوبر يصلون إلى نتيجة مغايرة لا تتعلق

بالحرية الوجودية بل برطانة رجل ولد معه فى نفس السنة وكان جلاذا للحرية، هو أدولف هتلر.

فلسفة هيدجر والنازية:

فى القسم الأخير من "الوجود والزمان" محاولة لتخفيف التضاد بين التوحد الأصيل والجماعة غير الأصيلة وإيماء إلى كيف يمكن للفاعل الأصيل أن يسترشد لكى يصل إلى إمكانات لاتخاذ القرار الحر.

إن هيدجر يرجع إلى الوراء إلى الحد المبكر للوجود الإنسانى أى الميلاد بعد أن ناقش حركته إلى الأمام أى إلى الموت. وكما أن الموت يشير إلى الوجود نحو النهاية فإن الميلاد يشير إلى الوجود نحو البداية. وهو يسمى البداية التراث الذى تسلمناه باعتبارنا كائنات فى موقف تاريخى. وهذا التراث ليس معادلاً للشروط التى ألقينا فيها (قذفنا إليها) للعالم كما خلقه الآخرون ال هم. لأن هؤلاء يتجاهلون ويشوهون ويفرضون التفاهة على التراث. إما يرفضون الماضى كحذاء قديم غير قابل للاعتراف به أو التعرف عليه أو يختزلونه إلى مستودع من تقاليد نبشت من القبور فى مناسبات خاصة. ولكن التراث لا يشكل فى حقيقته نمط وجودنا اليومى غير الأصيل بل على أساسه فقط سيتسلم العزم الزمام كاشفاً عن إمكانات الوجود الأصيل (الفقرة ٤٣٥ من الترجمة الإنجليزية). وحينما نتسلم تراثنا نستعيد أنفسنا من تأثير الكتلة والزحام والآخرين وال هم، تأثير الخضوع للدعة وتجنب المسؤولية وأخذ الأمور بخفة. وذلك يقدم إرشاداً بالنسبة

لإمكانات الحسم والقرار. لأن الكائن الأصيل الذى يتسلم زمام تراثه سيستمد هذه الإمكانات من التراث على وجه التحديد.

التراث يقدم القرارات وطرائق الحياة التى نبناها أجدادنا وهى المفتوحة أمامنا لتكرارها. وقد يكون ذلك على سبيل المثال بأن نختار بطل من الماضى ثم نحاكيه مع تقدير مناسب للسياق الجديد. ويدعى هيدجر أن تبجيل إمكانات الوجود القابلة للتكرار هو تبجيل السلطة الوحيدة التى يستطيع الناس إقحامها ضد دكتاتورية أل هم. وبفعل ذلك يصبحون أحرارا (فقرتا ٤٣٧ و٤٤٣) والتراث ليس ملكى وحدى على الرغم من أن تسلمه هو فعلى، فالمصير الذى يجتنى من التراث هو مصير جماعة ممتازة؛ شعب عريق، جيل مختار. والآن تبدو القسمة الثنائية المتضمنة فى "الخيار" بين الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل، أى قسمة إما اغتراب أنا وحدى عن المجتمع وإما لجوء قطيعى إلى الأخرين المنقادين (ال هم) قسمة زائفة. فتسلم الميراث يحرر النفس من العناق المريح للكتلة المنسلبة ويبنى بيتًا جديدا فى شعب أو جيل يشارك فى هذا الميراث. لقد تحولت رطانة الأصالة عن الوجود الفردى إلى مزاعم عن مصير جمعى لشعب أو أمة ولم يكن ذلك جديدًا على هيدجر مع وصول هتلر إلى السلطة، ففى "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية فى شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوروبا تدهورت تحت سيادة الجماهير القطيعية التى خلقتها الرأسمالية وهى فى حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخيا انطلاقًا من المركز الألمانى وفى مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضى ليباريهم مرتديًا درعا ينتمى

إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقى بقدر أمته التاريخى (مدخل إلى الميتافيزيقا).

إن هيدجر فى تفسيره للحرية لم يطابق بينها وبين مجرد غياب القيد الذى يفرضه الآخرون، بل الحرية عنده كانت لوقت طويل هى الانخراط فى أن تكتشف الكائنات الإنسانية وجودها. وقد شن هجومًا حادًا على الحرية الأكاديمية التى إذا استبعدت سيجد الطلبة والأساتذة الحرية الحقيقية فى أشكال الخدمة المؤداة للدولة وفى وضع أنفسهم تحت قانون ماهيتهم (حيث لم يعد وجودهم سابقًا على تلك الماهية المزعومة).

إن حديثه عن التحرير باتخاذ القرار والحسم، وقطع الصلة بعنف مع المعايير المبتذلة للقطيع فى مجرى الفعل لا يرد فيه أن يكون للفعل مبرر إلا كونه فعلاً. فالرجال والنساء الألمان عليهم تحرير أنفسهم من وثن الفكر وأن يحسموا أمرهم بأن يعقدوا العزم على الفعل، الفعل من أجل الفعل. وقد سمعنا فى العالم العربى أصداء كلمات هيدجر حرفيًا عند الدكتور عبد الرحمن بدوى فى دراسته: "هل من الممكن قيام أخلاق وجودية"، كما أن أطروحته عن الزمان الوجودى حافلة بالأصداء الهيدجرية، إلا أن تأثير هيدجر شديد الضخامة فى العالم ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية فى برشامة لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدى للوضع الحداثى ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حافلة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء.

إبراهيم فتحى

مقدمة المؤلف

نشرت طبعة مختلفة قليلاً من هذا النص أولاً عام ١٩٧٥، في مجلة وقائع البحث في العلوم الاجتماعية Actes de la recherche en sciences sociales. وقد خططته ليكون تمرينًا في المنهج في المقام الأول، لا اتهامًا أو استنكارًا. فالتحليل العلمي الدقيق يتجنب منطق المحاكمة القضائية والاستجوابات التي يتطلبها (هل كان هيدجر نازيًا؟ هل كانت فلسفته فلسفة نازية؟ هل ينبغي أن ندرس هيدجر؟ إلخ)، ومن ثم فإنني أرتاب فيما إذا كانت الإثارة غير الصحية التي تحيط بهذا الفيلسوف اليوم ستكون مواتية لاستقبال ملائم بالفعل لكتابي، الذي من المقدر له أن يبدو دائمًا في غير أوانه الآن كما كان الحال عندما ظهر لأول مرة.

كان التعديل الرئيس الذي أدخلته، عدا إضافة بعض الحواشي بغرض تحديث السياق التاريخي، هو نقل الفصول الثلاثة التي أطور فيها تحليلي للغة هيدجر والقراءات التي تستدعيها إلى نهاية الكتاب لكي أجعل نقاشي أسهل تتبعًا. وهكذا فقد غامرت بإبهام حقيقة أن قراءة المؤلفات نفسها بمعانيها المزدوجة ونبراتها الخفية على النقيض من وجهة نظر متبناة شائعة عن السوسيولوجيا،هي التي كشفت لي بعضًا من أشد التضمينات السياسية في فلسفة هيدجر ابتعادًا عن التوقع، حينما لم يكن قد جرى التعرف عليها من جانب المؤرخين: إدانتها لدولة الرفاهيةL'etat providence المخبأة في أعماق قلب نظرية الزمانية Temporalité ومعاداتها للسامية المتسامي بها، لتغدو

إدانة لانعدام الجذور (التجوال/ التيه/ الضلال l'errance)، كما أن رفضها التنصل من الالتزام بالنازية، مسجل فى التلميحات الملتوية التى تسم حوار هيدجر مع يونجر Jünger، وأخيرا فإن نزعتها المحافظة الثورية المتطرفة – التى لم تقف عند إلهام استراتيجيات التجاوز الجذرى بل تعدت ذلك إلى قطيعة الفيلسوف المحبطة مع النظام الهتلرى – قد أثارها مباشرة، كما بيّن ذلك هيجو أوت Hugo Ott، عدم مكافأة تطلعاته الثورية كى يقوم بمهمة الفوهرر الفلسفى.

كل هذا كان فى النصوص ينتظر القراءة، بيد أن حراس التفسير الحرفى (بفتح الحاء)، قد رفضوه، فهؤلاء، إذ أحسوا أن امتيازهم يهدده تقدم العلوم الحديثة العاصف الذى يبتعد عنهم، فقد تشبثوا، مثل الأرستقراطيين الساقطين، بفلسفة للفلسفة، كان هيدجر قد قدم لهم تعبيرا نموذجيا عنها، ولقد تجلى تشبثهم هذا، بإنشاء حواجز مقدسة بين الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا. ولكن أقصى ما يمكن أن يأمله التقليديون الحرفيون لن يتجاوز تأجيل اللحظة التى سينتهون فيها مضطرين إلى مساءلة أنفسهم عن العمى الخاص بمحترفى الوضوح، وهو الأمر الذى كان هيدجر قد أبرزه، مرة أخرى، بالمظهر الأكثر وضوحا، بينما واصلوا مضاعفته وتكريسه من خلال تجاهلهم المتعمد وصمتهم المتعالى.

باريس، يناير ١٩٨٨م

التفكير الملتبس

ملتبس/ مبهم، Louche. يستعمل هذا المصطلح فى النحو، ليشير إلى الأقوال التى تبدو لأول وهلة كأنها تفيد معنى معينا ولكنها تنتهى إلى أن تفصح عن معنى مختلف كلية. إنه يستعمل بصفة خاصة فى الجمل التى يكون بناؤها المنطقى متضاربا إلى حد الإخلال بوضوح تعبيرها. يظهر من ثم ما يجعل الجملة ملتبسة فى الترتيب النوعى للكلمات التى تؤلفها، حيث تبدو للوهلة الأولى أنها تنشىء علاقة ما، بينما تضمر فى الواقع علاقة أخرى: تماما مثلما يبدو المصابون بالحول حينما ينظرون فى اتجاه ما، بينما هم ينظرون بالفعل فى مكان آخر.

م. بوزيه، الموسوعة المنهجية، النحو والأدب المجلد الثانى.

مما لا ريب فيه أن هناك عددا قليلاً من الأنساق الفكرية التى تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقا فى زمنها ومؤرخة به، (مما نعته كروتشه Croce) "الفلسفة المحضة" لهيدجر.[1] فليست هناك مسائل معاصرة، ولا إجابة أيديولوجية من جانب هؤلاء "الثوريين المحافظين" عن هذه المسائل، غير موجودة فى هذا العمل المطلق، وإن اتخذت شكلا مُعلّى (متساميًا) أو مضلِلا (بالكسر). مع ذلك هناك أقل القليل من الأعمال التى قرئت بمثل هذه الطريقة اللاتاريخية على

نحو متعمق. فلم ينظر حتى أكثر الباحثين صرامة في المساومات المشبوهة لمؤلف **الوجود والزمان** **sein und zeit** مع النازية للنصوص نفسها بحثا عن مؤشرات، وإقرارات، أو تلميحات قمينة بأن تكشف أو توضح الالتزام السياسي لمؤلفها.

مع ذلك فمما لا طائل منه أن نحاول إقناع الناس أصحاب هذه الإحالة الدائمة كلية الحضور إلى الوضع التاريخي والسياق الثقافي، بمقارنة فكر هيدجر على سبيل المثال بتلك الأنواع من الخطابات الأقل براعة في لطف التعبير التي تعادله، خلا أنها **تنتمي إلى نسق مختلف**. يعني الاستقلال النسبي لمجال الإنتاج الفلسفي أن مثل هذه المقارنة قد تخدم **بنفس السهولة** إثبات التبعية بقدر ما يمكن أن تثبت الاستقلال. ومن المفارقة، فإن أثر "المجال"، أي الأثر الذي تمارسه الضوابط/ التقييدات النوعية للكون الفلسفي المصغر في إنتاج الخطاب الفلسفي، هو بالضبط ما يعطي أساسا موضوعيا لوهم الاستقلال المطلق. يمكن لهذا الأثر أن يستحضر على نحو قبلي (بتسكين الباء) A prori(*) بحيث يؤدي رفض أو حظر أي مقارنة بين أعمال هيدجر، وهو ثوري محافظ في **الفلسفة** (أي، في المجال المستقل نسبيًا للفلسفة) وأعمال اقتصاديين مثل زومبارت Sombart وشبان Spann أو كتاب مقالات سياسيين مثل شبنجلر Spengler أو يونجر Jünger، الذين سيبدون على نحو مغر شبيهين بهيدجر Heidegger، إن لم يكن هذا تحديدًا هو ذلك النوع من الحالات التي يستحيل علينا فيها أن نناقشها بلغة "مادامت الأشياء الأخرى متساوية". ويتعين على

(*) سابق على أي تجربة وليس سابقًا زمنيًا على تجربة بعينها. المراجع

أى تحليل وافٍ بالغرض أن يتسع لرفض مــزدوج: أن ينكــر علــى النص الفلسفى ليس فقط أى دعوى فى الاستقلال المطلق، مع الرفض الملازم لها لكل إحالة خارجية، وإنما أيضًا أى اختزال مباشر للــنص إلى أشد شروط إنتاجه عمومية. وقد نعترف باستقلاله، إنما بشرط أن نسلم بصراحة بأن هذا هو اسم آخر فحسب لتبعيته للقوانين التى تحكم الاشتغال الداخلى للمجال الفلسفى، وقد نعترف بتبعيته، ولكن بــشرط أن نأخذ فى حسباننا التحولات النسقية التى تخضع لها تأثيرات هــذه التبعية، ما دامت تتم دائمًا عبر وساطة آليات نوعية تخــص المجــال الفلسفى.

وهكذا يتعين علينا أن نتخلى عن معارضــة القــراءة الــسياسية بالقراءة الفلسفية، وأن نقوم فى وقت واحد **بقراءة مزدوجة** Lecture double فلسفية وسياسية للكتابات التى تتسم بــ التباســها **ambiguïté** الجوهرى، أى، بإحالتها إلى فــضائيين اجتمــاعيين، يتطابقــان مــع فضائيين عقليين. ونظرًا لأن أدورنو Adorno يتغاضى عن الاستقلال الذاتى النسبى للمجال الفلسفى، فإنه يقيم علاقة سببية بين الملامح التى تطبع فلسفة هيدجر وسمات الفئة الطبقية التى ينتمى إليها: ويقود هــذا "الممر الدائرى المختصر" أدورنو لتفسير أيديولوجية هيدجر بحنينهــا للماضى بوصفها تعبيرًا عن مجموعة من المثقفين الــذين يفتقــرون للاستقلال الاقتصادى والسلطة والضائعين فى المجتمــع الــصناعى. وليست لدى رغبة فى تحدى هذه الرابطة، فضلاً عن الرابطة الأخرى التى يقيمها أدورنو، بين فكرتى "القلق" أو "العبث" والعجــز العملــى لمؤلفى هاتين الفكرتين – خاصة على ضوء كتاب رينجــر Ringer، الذى يعزو المحافظة الرجعيــة المتزايــدة لهــؤلاء الــذين يــسميهم

"الماندارين الألمان" (صفوة المثقفين) لموقعهم المتدهور داخل بنية الطبقة السائدة. وعلى أي حال، ما دام أدورنو Adorno غير قادر على أن يدرك التوسط الحاسم الذى تمثله المواقع التى تشكل المجال الفلسفى وعلاقتها بالتعارضات المؤسسة للنسق الفلسفى، فإنه يخفق بشكل محتوم فى كشف التحول الخيميائى(*) الذى يحمى الخطاب الفلسفى من الاختزال المباشر للموقع الطبقى لمنتجه. وأدورنو بذلك يفرض العمى على نفسه فلا يرى ما يمكن أن نتوقع اعتباره أكثر حسمًا، أى فرض الشكل الذى يمليه الخطاب الفلسفى.

بغض النظر عما إذا كانوا خصومًا يرفضون فلسفته باسم ارتباطها بالنازية أو مدافعين عنها يفصلونها عن تعاطف مؤلفها مع النازية، فإن كل النقاد ينحون إلى تجاهل حقيقة أن فلسفة هيدجر قد تكون مجرد صيغة تسام أو إعلاء فلسفى sublimation philosophique للمبادىء السياسية أو الأخلاقية التى حددت مساندة الفيلسوف للنازية، المساندة التى فرضتها أشكال الرقابة النوعية التى تخص مجال الإنتاج الفلسفى. ويسلم خصوم هيدجر لأنصاره من خلال تشبثهم بالتركيز على وقائع سيرته الشخصية دون ربطها بالمنطق الداخلى لكتاباته، حق ادعاء وجود تمييز صريح بين الـ"تأسيس النقدى للوقائع" و"الهرمينيوطيقا النصية".(٢) فمن ناحية لدينا السيرة الشخصية لهيدجر، بأحداثها العامة والخاصة – مولده فى ٢٦ سبتمبر/ أيلول ١٨٨٩ فى عائلة من الحرفيين الصغار فى قرية صغيرة بالغابة السوداء، وتلقيه تعليمه الابتدائى فى ميسكيرش

(*) الخاص بالكيمياء القديمة. المراجع

Messkirsh، ودراساته الثانوية فى كونستانس Constance وفرايبورج فى بريسجاو Freiburg-in-Brisgau، ثم التحاقه، فى ١٩٠٩، بجامعة فرايبورج Freiburg، حيث تلقى مقررات فى الفلسفة واللاهوت، وحصوله على دكتوراه الفلسفة فى ١٩١٣، وما إلى ذلك، ونذكر عرضًا، عضويته فى الحزب النازى، خطبة العمادة، وبعض مساحات الصمت. ومن ناحية أخرى لدينا السيرة الفكرية، وقد "نُظفت" من كل إحالة لأحداث حياة الفيلسوف اليومية. يمثل فى هذا النطاق سجل محاضرات ودروس هيدجر Verzeichnis der Vorlesungen und uebungen von Martin Heidegger من ١٩١٥ إلى ١٩٥٨ وثيقة نموذجية: حينما يختزل الفيلسوف إلى الممارسة الفعلية عبر الزمان، وهى وحدها التى تعتبر شرعية؛ أى قيامه بتدريس الفلسفة، وحتى حينئذ لا يشار إلا لطابع هذا التدريس الرسمى فحسب،[٣] يغدو المفكر متطابقًا تمامًا مع فكره، وحياته مع مؤلفاته - التى تُصبّ هكذا بوصفها إبداعًا مولدًا لذاته ومكتفيًا بذاته.

ومع ذلك فإن أشد النقاد اختزالاً لا يمكنه أن يقاوم صدمة وجود معجم معين نموذجى لصيق بأسلوب تعبير هيدجر الفلسفى الخاص حتى فى أشد الكتابات[٤] السياسية مباشرة، (**Wesen des Seins** «ماهية الموجودات» **Menschlisches Dasein** «الوجود الإنسانى»، **Wesenwille** «ماهية الإرادة»، **Geschick** «المصير» **verlassenheit** «الوحدة»، إلى آخره) جنبًا إلى جنب المعجم النازى النموذجى و"ذكريات" الافتتاحيات فى جريدة المراقب الشعبى، **Võlkische Beobachter** وأحاديث جوبلز.[٥] إنه لذو دلالة أن خطبة

العمادة التى ألقاها فى ٢٧ مايو ١٩٣٣، المعنونـــة "الـــدفاع الـــذاتى (Selbstbehauptung) للجامعة، التى يغالى فى ترجمتها أحيانا بوصفها توكيد الذات، أو إثبات الذات)"، والتى غالبا ما استحضرت لإظهـــار مساندة هيدجر للنازية، يمكن أن تجد مكانها حتى فى مثل هذا التاريخ الداخلى المجرد المحض لفكر هيدجر كالذى كتبه ريتشاردسون.[٦] لا شك أن مؤلف هذا التاريخ المشذب قد غالى ليـضفى علـــى وضـــع ظرفى مظهر أن التطبيق عنده هو تفسيرات ناتجـــة بالـــضرورة، أو لاحقة للنظرية الفلسفية العلوية بالارتباط المباشر بقواعـــد أو قـــضايا سابقة (بالمعنى الذى يذهب إليه جادامر Gadamer) (مع هجومها على العلم الموضوعى على سبيل المثال). ولكن كارل لويث Karl Löwith نفسه يشرح بوضوح كاف التباس هذا النص: "مقارنـــة بالكراســـات والأحاديث التى لا حصر لها التى نشرت بعد سقوط نظام فايمار من قبل الأساتذة الذين "جرى تطويعهم" فإن خطبة هيدجر تتسم بأن فيهـــا نغمة فلسفية شديدة التطلب؛ إنها تحفة صغرى من التعبير والتـــأليف. إذا قيست بالمعايير الفلسفية، فإن خطابه من البداية إلـــى النهايـــة ذو التباس نادر الوجود، لأنه تمكن من أن يُخضع المقـــولات الوجوديـــة والأنطولوجية "للحظة" التاريخية، بحيث تخلق وهمًا بـــأن مقاصـــدها الفلسفية قابلة للتطبيق على الوضع السياسى على نحو قبلى A priori، كما هو الحال حين يقيم علاقة بين حرية البحث وقسر الدولة. ويجعل "خدمة العمل" و"الخدمة العسكرية" تتوافقان مع "خدمة المعرفة"، حتى أن المستمع فى نهاية المحاضرة لا يعرف ما إذا كان عليه أن يتجـــه لقراءة كتاب ديلس Diels عن الفلاسفة "ما قبـــل الـــسقراطيين" أو أن عليه أن يلتحق بكتائب العاصفة الهتلرية S A Sturmabteilung. لذلك

لا يمكن لنا أن نحكم ببساطة على هذه الخطبة من وجهة نظر واحدة، سواء كانت سياسية محضة، أو فلسفية محضة.(٧)

وإنه لمن الخطأ – بالقدر نفسه – أن نعين موضع هيدجر في المجال السياسي البحت معتمدين على قرابة أفكاره بأفكار كتاب المقالات أمثال شبنجلرأو يونجر، أو أن نعين موقعه في الساحة الفلسفية، "بمعناها الدقيق"، أي في تاريخ الفلسفة المستقل نسبيًا، باسم معارضته للكانطيين الجدد على سبيل المثال. إن أشد سمات وآثار فكره خصوصية متجذرة في هذه الإحالة المزدوجة، ولكي نفهمها بدقة، يتعين علينا نحن أنفسنا أن نشكل من جديد، بشكل واع ومنهجي، الروابط المتبادلة التي تقيمها أنطولوجيا هيدجر السياسية في الممارسة، لأنها تخلق موقفًا سياسيًا، غير أنها تعطيه تعبيرًا فلسفيًا محضًا.

وتكمن أفضل فرصة لأي خطاب متخصص يقاوم التموضع، كما يمكن أن نرى، في ضخامة المهمة المتضمنة في تكشف النسق الكامل للعلاقات الذي يشكل هذا الخطاب. وهكذا ففي الحالة الراهنة، ينبغي على مهمتنا ألا تكون أقل من إعادة بناء بنية مجال الإنتاج الفلسفي – بما فيه كامل تطورها التاريخي السابق – وكذلك بنية المجال الجامعي الذي يعين لهيئة الفلاسفة "مواقعهم" ووظائفهم كما يحب هيدجر أن يقول. ويتعين علينا أيضًا أن نعيد تشييد بنية مجال السلطة، حيث أماكن الأساتذة وفرصهم محددة، وهكذا، خطوة بعد خطوة، وصولاً إلى كل البنية الاجتماعية لألمانيا فايمار.(٨) علينا أن نحكم فقط على مدى هذا المشروع حتى نرى أن التحليل العلمي محكوم عليه بأن

يجذب نقدا مزدوجا، من حراس الشكل، الذين يعدون أى مقاربة تبتعد عن التأمل الداخلى فى العمل (المؤلفات) مدنسة (بالكسر) أو مبتذلة، ومن نقد هؤلاء الذين يعلمون مقدما ما يتعين عليهم أن يفكروا فيه "فى التحليل الأخير"، والذين سوف يعدلون آليا مواقفهم النظرية لتناسب نتاج تحليلاتهم الخاصة، من أجل شجب الحدود التى لا يمكن تفاديها لأى تحليل عملى.[٩]

الفلسفة المحضة وروح العصر

"إلى زمننا الذى يعرض نفسه للتفكير" هكذا تكلم هيدجر. وينبغى أن نأخذه بكلمته حرفيا، كما ينبغى علينا ذلك أيضًا حين يتحدث عن النقطة الحرجة، نقطة الخطر (das Bedenkliche)، المشكوك فيها، والأشد إزعاجا للتفكير (das Bedenklichste).(١) ورغم أن هيدجر يتخذ وضعًا نبويًا (" إننا لا نعتقد بعد"، إلخ)، فهو محق فى تأكيد أن تفكيره يعكس لحظة حرجة، أو ما يدعوه أيضًا و"ضعًا ثوريًا" Umsturzsituation. إنه لم يتوقف على طريقته الخاصة فى أن يتأمل الأزمة العميقة التى كانت بؤرتها ألمانيا؛ أو بالأحرى، لنكون أكثر دقة، فإن أزمة ألمانيا وأزمة النظام الجامعى الألمانى لم تتوقفا عن أن تنعكسا ويعبر عنهما من خلاله. لقد شملت الأزمة الحرب العالمية الأولى والثورة (غير المكتملة) فى نوفمبر ١٩١٨، التى جسدت إمكانية ثورة بلشفية وأرعبت دائمًا أفئدة المحافظين، وفى نفس الوقت أحبطت بعمق الكتاب والفنانين (ريلكة وبرخت على سبيل المثال) بمجرد أن ولت لحظة حماسهم،(٢) والاغتيالات السياسية (التى غالبًا ما لم يعاقب مرتكبوها)؛ محاولة انقلاب كاب KAPP ومحاولات أخرى للتخريب؛ الهزيمة؛ معاهدة فرساى؛ احتلال الرور من جانب الفرنسيين والاقتطاعات الإقليمية التى فاقمت وعى الناس بالنزعة الألمانية Deutschtum كجماعة يربطها الدم واللغة، التضخم المتسارع لأعوام ١٩١٩ -٢٤ الذى طال أثره قبل كل شيء (الطبقات الوسطى)

Mittelstand؛ فترة الرخاء (dite Prosperität) القصيرة، التى أدخلت بوحشية هوسا بالتقانة وترشيد العمل؛ وأخيرا الكساد الكبير لعام ١٩٢٩. وقد ساعدت كل هذه الأحداث على خلق تجربة صدمة، كان من المحتوم أن يكون لها أثر دائم، وإن يكن بدرجات مختلفة وآثار مختلفة، على رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها جيل كامل من المثقفين. كما وجدت هذه التجارب تعبيرا متواريا بدرجة أكبر أو أقل فى أحاديث لا تنتهى عن "عصر الجماهير" و"التقانة" بقدر ما وجدت فى النزعة التعبيرية التى سادت الرسم، والشعر، والسينما، وفى تلك الخاتمة الانفعالية المتفجرة لحركة - عرفت عامة بـ"ثقافة فيمار"- التى ولدت فى فيينا **نهاية القرن**، ولازمتها فكرة "مساوىء الحضارة"، المفتونة بالحرب والموت،- وتمردت ضد الحضارة التكنولوجية وكذلك كل أشكال السلطة.

وهذا هو السياق الذى تطور داخله، فى البداية على هوامش الجامعة، **مزاج أيديولوجى** humeur idéologique متميز تماما، تشربته تدريجيا كل البورجوازية المتعلمة: إنه من الصعب القول ما إذا كان هذا المزاج الشائع السياسى الماورائى طبعة شعبية للنظريات الاقتصادية والفلسفية المتبحرة، أم كان نتاجا لعملية مستقلة من إعادة تجديد عفوية دائمة. على أى حال، ينزع بنا أحد العوامل إلى الاعتقاد بأنها عملية ترتبط بإضفاء "طابع شعبى vulgarization" استنادا إلى حقيقة أننا نجد مجالا كاملا من التعابير تنجز وظائف مماثلة، ولكنها أقل تطلبا للاتساق المنطقى الصورى، أى تتسم بدرجات متفاوتة من لطف التعبير والتبرير الفعلى: يظهر شبنجلر، الذى يبدو أنه "مبسط شعبى" لزومبارت Sombart وشبان Spann بدوره وقد جرى "تبسيطه

شعبيًا" من قبل الطلاب والمدرسين الشباب الذين ينتمون لـ "حركة الشباب" الذين دعوا لنهاية "الانسلاب" "Entfremdung, aliénation" – وهو أحد الألفاظ الأساسية لهذه الفترة، غير إنه استخدم كمرادف لـ"اقتلاع الجذور"، واقترن بالبحث عن "إعادة – التجذر" في الوطن، والشعب، والطبيعة (مع نزهات الغابة – والرحلات الجبلية). وحركة الشباب تشجب استبداد العقل والعقلانية لازدرائهما الأصوات الودودة للطبيعة، وتبشر بعودة إلى الثقافة **والجوانية L'interiorite**، يستتبعها رفض الركض البورجوازى المادى، المبتذل وراء الرفاهية والربح. ولكن التيار يتدفق أيضًا فى الاتجاه الآخر.

وليست هذه اللغة (الخطابات) التلفيقية، المشوشة، سوى التموضع الباهت بلا مركز لمزاج Stimmung جماعى، المتحدثون باسمه هم أنفسهم أصدقاؤه فحسب. هذا المزاج الشعبوى **Völkisch** هو بصفة جوهرية استعداد تجاه العالم يبقى غير قابل للاختزال لأى تموضع فى الخطاب أو فى أى شكل آخر من أشكال التعبير، مع ذلك ربما يمكن إدراكه فى تعود hexis جسدى، وفى علاقة باللغة، وكذلك، غير أن هذا غير أساسى، فى سلسلة من الأساتذة الأدبيين والفلسفيين (كيركجور، دوستويفسكى، تولستوى، نيتشه) وفى الأطروحات الأخلاقية – السياسية – الميتافيزيقية. ولكن لا ينبغى أن نسمح لبحثنا عن أصول بعيدة أن يحرف اتجاهنا: فمن الواضح أنه، بقدر ما نوغل فى بواكير القرن التاسع عشر قد نجد بول دى لاجارد (ولد عام ١٨٢٧)، يوليوس لانجبين (ولد عام ١٨٥١)، وأقرب إلينا أوتمارشبان (ولد عام ١٨٧٨) الذى واصل عمل آدم موللر أو ديدريتش، مدير تحرير مجلة الفعل Die tat، الذى مارست "رومانسيته الجديدة" تأثيرًا

ضخما حتى وفاته فى عام ١٩٢٧، ولكن لا ينبغى أن نتجاهل المؤرخين الذين كانت رؤيتهم للشعب الجرمانى القديم محكومة بالنظرية العنصرية التى استنبطها هيوستون ستيورات تشامبرلين من قراءته لكتاب تاسيتوس **جرمانيا** "Germania"، والرواية الشعبية völkisch، وأدب الدم والأرض Blubo - Literatur (من كلمتى دم Blut وأرض Boden) بتمجيده للحياة الريفية، الطبيعة، والعودة إلى الطبيعة، والحلقات المحصورة فى أعضائها مثل "كونيات" كلاجس وشولر وكل نوع يمكن تخيله من أنواع البحث عن تجربة روحية. ولا يجدر بنا أن ننسى صحيفة بايروتر بلاتر Bayreuther Blätter، الصحيفة المعادية للسامية العاملة من أجل ألمانيا فاجنرية بطولية مطهرة، والمنتجات العظيمة للمسرح القومى؛ البيولوجيا العنصرية وفيلولوجيا النزعة الآرية، وطبعة كارل شميدت من القانون، التعليم، بما فيه المتنفس الذى قدمته الكتب المدرسية للتعبير عن الأيديولوجيا الشعبية، وبصفة خاصة، ما يسمى معتقد الوطن الأم[٣] heimatkunde، بما يتضمنه من تمجيد الأرض المحلية. هذه "المنابع" التى لا حصر لها التى انبثقت على كل الجوانب، تقدم الخصائص الجوهرية لتشكل أيديولوجى مؤلف من كلمات استخدمت كآهات وجد أو هتافات سخط، ومن موضوعات شبه مدرسية أعيد تفسيرها. هذه الأفكار الشخصية التى أنتجت "عفويًا" تآلفت موضوعيًا، لأنها مركوزة فى تناغم التطبع Habitus وفى الانسجام العاطفى للأوهام المشتركة، الذى يضفى عليها مظهر الوحدة فضلاً عن أصالة غير محدودة فى الوقت نفسه.

ولكن المزاج الشعبوى هو أيضًا مجموعة من الأسئلة التى تعرض كل الفترة نفسها من خلالها كمادة للتفكير: هذه الأسئلة،

المشوشة مثلها فى ذلك مثل حالات للذهن، ولكن القوية والوسواسية كأوهام، معنية بالتكنولوجيا (بالتقانة)، والعمال، والنخبة، والتاريخ، والوطن. وليس هناك ما يثير الدهشة، إذن، فى أن تجد هذه الإشكالية الكبرى تعبيرها المتميز فى السينما، على سبيل المثال، فى مشاهد الحشد "الجموع" عند لوبيتش LÜbitsch، والطوابير فى أفلام بابست Pabst (تمثلات نموذجية لـ المرء das man «المرادف عند هيدجر لمفهوم "هم"») أو هذه الخلاصة الواقعية لكل مشاكلهم المتوهمة، حيث تمثل عاصمة Metropolis فريتز لانج،(٤) إعادة ترجمة تصويرية لكتاب يونجر(٥) العامل Der Arbeiter.

إن الأيديولوجيا الشعبية Völkisch قد وجدت أفضل تعبير لها فى الأدب، وفوق كل شيء فى السينما بسبب طبيعتها غير اليقينية، والتلفيقية، التى تمط التعبير العقلانى إلى حدوده القصوى. وفى هذا الصدد، فإن كتاب سيجفريد كراكاور sigfried krakauer، من كاليجارى إلى هتلر، تاريخ سيكولوجى للسينما الألمانية (لوزان عصر الإنسان ١٩٧٣)، يمثل بلا شك واحدًا من أفضل الاستحضارات لروح هذا الزمان. وبمعزل عن الحضور القسرى للشارع والجماهير(ص ص ٥٧-١٨٨) فى كل مكان، فإننا نلحظ بصفة خاصة موضوعات مثل "النزعة الأبوية الإطلاقية" فى فيلم كوب من الماء Ein Glas Wasser والحذاء المفقود Der Verlorene Shuh

(سندريلا)، وهما فيلمان أخرجهما لودفيج برجر Ludwig Berger حيث يصوران "مستقبلا أفضل" باعتباره عودة للأيام القديمة السعيدة (ص ١١٨) وبتركيزه على مفهوم التحولات الداخلية (innere wandlung) التى "تعد أهم من أى تحويلات للعالم الخارجى"، (ص١١٩). وكان هذا واحدا من الموضوعات العزيزة على قلوب البورجوازية الصغيرة الألمانية، كما يشهد على ذلك النجاح المعاصر الاستثنائى لديستويفسكى فى ترجمة موللرفان دن بروك Moller van den Bruck.(٦) ينجح أخيرا موضوع آخر على نحو استثنائى وهو "الجبل"، الذى ولد نوعا أدبيا "ألمانيا حصرا". هذا يتضمن، من بين أشياء أخرى، كل أفلام الدكتور أرنولد فرانك Arnold Franck الذى تخصص فى هذا "المزيج من فؤوس الثلج اللامعة والعواطف المتضخمة". وفى الواقع، وكما يلاحظ سيجفريد كراكاور، فإن "رسالة الجبال التى سعى فرانك إلى أن يجعلها شعبية من خلال مثل هذه اللقطات الفخمة كانت عقيدة كثير من الألمان ذوى الألقاب الأكاديمية، ولبعض من هم بدونها، بمن فيهم قسم من شباب الجامعة. وقبل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل، تركت مجموعات من طلاب ميونيخ

> العاصمة الكئيبة فى عطـلات نهايـة الأسـبوع متجهه نحو جبـال الألـب البافاريـة القريبـة، وأطلقوا العنان لعواطفهم (...) لأنهـم مـشبعين بالحوافز البروميثيوسيه، فإنهم ليتسلقون واحـدة من تلك "الفوهات" الخطيرة، ثم يدخنون غلايينهم على القمة بهدوء، وبكبرياء لا حد لها ينظـرون إلى أسفل إلى من أطلقوا عليهم "خنازير الوادى" – هذه الجموع العامية التى لم تقـم قـط بجهـد لترقى بنفسها إلى الذرى الـشامخة، (ص١٢١، ١٢٢).

وقد قدم شبنجلر، الذى كان فى موضع جيد ليشعر بهذا التغييـر فى المزاج الجماعى بل حتى ليتوقعه، ذكريات دقيقـة عـن المنـاخ الأيديولوجى: "يبدأ الفكر الفاوستى فى الشعور بالغثيان مـن الآلات. إعياء ينتشر، نوع من الرغبة فى تهدئة الصراع ضد الطبيعة. يعـود الناس إلى أشكال من الحياة **أبسط وأقرب إلى الطبيعة**، إنهم يمـضون وقتهم فى الرياضة بدلا من التجارب التقنية. وتصبح المدن الكبـرى ممقوته بالنسبة لهم، ولسوف يسرهم أن يفروا من ضغط **الوقائع التى لا روح فيها** ومن المناخ الفظ البارد للتنظيم التقنى. وأن تلك المواهب المبدعة والقوية على وجه الدقة هى التى تتحول عن **المشاكل العملية والعلوم** وتنحو باتجاه **التأمل المحض**. ويظهر مرة أخـرى الإيمـان **بالقوى الخفية والنزعة الروحية، والفلسفات الهندية**، وحب **البحـث الميتافيزيقى** بصبغة مسيحية أو وثنية، تلك التى كانت جميعها محتقرة

فى الفترة الداروينية. إنها روح روما فى عصر أغسطس. بسبب التخمة من الحياة، يتخذ البشر ملاذا لهم من **الحضارة** فى أشد مواضع الأرض التى بقيت بدائية، وفى **التشرد**، والانتحار.(٧) ويعرض إرنست ترولتش Ernest Troeltsch فى مقال طبع فى عام ١٩٢١ نفس الحدس الكلى لمنظومة المواقف هذه، انطلاقا من مسافة أكثر بعدا، ولذا فهى، وجهة نظر أكثر موضوعية، حيث رسم الملامح الأساسية **لحركة الشباب** Jügendbewegung: رفض التدريب والانضباط، وأيديولوجية النجاح والسلطة، والتعليم الزائف والمرهق الذى تفرضه المدرسة، والنزعة العقلية والرضا الأدبى عن النفس، وما ينتمى إلى "العاصمة الكبرى"، والمصطنع، والمادية والنزعة الشكية، والسلطوية وحكم النقود والمكانة. أضف إلى ذلك أنه يسجل آمال الناس نحو "تركيب فكرى، نحو نسق ورؤية كونية (تصور عن العالم) weltanschauung، وأحكام قيمة"، ويسجل الحاجة إلى عفوية مجددة وجوانية، لأرستقراطية ثقافية وروحية جديدة لتواجه العقلانية والتسوية الديمقراطية والخواء الروحى للماركسية. وهو يسجل أيضا بروز العداء نحو إضفاء طابع رياضى وآلى على كل الفلسفة الأوروبية منذ جاليليو وديكارت، كما يسجل الهجمات ضد النظريات التطورية والوعى النقدى، والمنهجية الدقيقة والتحليل أو البحث صارمى الاتساق.(٨)

لقد ولد الخطاب **الشعبى** VÖlkisch، وهو "رسالة فى التعليم والثقافة موجهة إلى جمهور متعلم ومثقف"،(٩) هنا وهناك بغير توقف على حواف النظام الجامعى، فى الحلقات العصرية أو المجموعات

الثقافية – المتطفلة على الفن، ثم تجذر فى الجامعة، فى البداية بين الطلاب والأساتذة الصغار، إلى أن ازدهر لدى الأساتذة أنفسهم، فى نهاية عملية جدلية معقدة، كانت مؤلفات هيدجر مرحلة فيها. لقد جرى توسط أثر الأحداث الاقتصادية والسياسية من خلال الأزمة النوعية فى المجال الجامعى، والتى تحددت بما يلى: تدفق الطلاب الواسع على الجامعة(١٠) وعدم التيقن من فرص العمل؛ ظهور بروليتاريا جامعية محكوم عليها بأن "تدرس لمن هم تحت مستوى الجامعة" أو أن تحيا على الكفاف على حواف النظام الجامعى (كما فى حالة معلم هتلر الروحى د. إيكارت D. Eckart، وقد كان رئيس تحرير معدم لمجلة صغيرة فى ميونخ تدعى بالألمانية الفصحى Auf gut Deutsch)، وتدهور الوضع الاقتصادى والاجتماعى للأساتذة بسبب التضخم، وهم غالبًا ما مالوا إلى تبنى مواقف محافظة وقومية بل حتى كارهة للأجانب ومعادية للسامية.(١١) وينبغى أن نضيف لكل هذا أثر الطلب على تعليم أكثر عملية، حثت الدولة والصناعة الثقيلة الجامعات عليه، وإن يكن بتوقعات ومقاصد مختلفة، وكذلك أثر النقد الآتى من الأحزاب السياسية التى ضمنت الإصلاح التعليمى فى بياناتها بعد عام ١٩١٩، والتى احتجت على التقاليد الثقافية والروحية الأرستقراطية للجامعات.(١٢)

إن "البروليتاريين الأكاديميين"، أى "هؤلاء الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه واضطروا إلى أن يدرّسوا لمن هم تحت مستوى الجامعة بسبب ندرة الكراسى الأستاذية"،(١٣) والعمال الأكاديميين الشباب، الذين تكاثروا بسبب صيرورة المعاهد العلمية الكبرى مشاريع "رأسمالية دولة"،(١٤) لقد تضخمت صفوف هؤلاء الطلاب

الدائمين الذين سمح لهم منطق نظام الجامعة الألمانية بأن يتجمدوا راكدين – في وظائف تدريسية أدنى. وهكذا وجد في قلب نظام الجامعة ذاته، "إنتلجنسيا حرة" لو توفرت في ظل نظام أشد صرامة لأبعدت إلى المقاهي الأدبية: هؤلاء المثقفون، الممزقون حرفيا بين المكافآت الروحية والراتب المادى الذى تقدمه الجامعة، كانوا على استعداد مسبق لأن يلعبوا دور **الطليعة** Avant- garde، مبينين ومعلنين المصير المشترك الذى ينتظر السلك الجامعى الذى حكم على امتيازاته الرمزية والاقتصادية بالهلاك.(١٥)

ولا يكاد يثير الدهشة أن ما كان معروفا حينئذ بوصفه "أزمة الجامعة" قد اقترن بما يسميه ألويس فيشر Aloys Fischer "أزمة السلطات" وإعادة تعريف أسس السلطة الأستاذية. ومعاداة النزعة العقلية، مثلها في ذلك مثل كل الأشكال اللاعقلانية الصوفية أو الروحانية هى دائمًا، طريقة مُرضية لتحدى المحكمة الأكاديمية وأحكامها. ولكن نزعة معاداة العقلانية عند الطلاب والمدرسين الصغار الذين بدا مستقبلهم مهددا لم تستطع بذاتها أن تؤدى إلى مساءلة عميقة للمؤسسة التعليمية، ما دامت، كما يلاحظ فيشر، قد هاجمت كل التقاليد العقلية التى رفضت بالفعل من جانب الأساتذة أنفسهم: الوضعية الطبيعية، النفعية إلخ.(١٦) وكان من المؤكد أن يشجع التدهور الموضوعى للموقع النسبى للهيئة الأكاديمية، والأزمة النوعية التى أثرت فى "كليات الآداب"، منذ نهاية القرن التاسع عشر (مع تقدم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وقلب التراتبات الأكاديمية الذى لازمه)، أساتذة الجامعة على أن ينضموا إلى هؤلاء

الذين تباكوا على تدهور الثقافة أو الحضارة الغربية. إن السخط المحافظ الذى نبع بعد عام ١٩١٨ فى صدر الجامعة الألمانية، والذى ازدهر على الشعارات والكليشيهات التى تهاجم "الفردية"، (أو "الأنانية") متهمًا "الاتجاهات النفعية والمادية" وأزمة المعرفة (Krise der wissenshaft) إلخ مدين بلونه السياسى المحافظ والمعادى للديمقراطية إلى حقيقة أنه قد تطور استجابة للهجمات التى شنتها أحزاب اليسار (وتناوبت على الأقل جزئيًا، مع العلوم الاجتماعية، خاصة السوسيولوجيا) ضد التقاليد الأكاديمية والأفكار الأرستقراطية ثقافيا للجامعات الألمانية. يسجل فريتز رينجر Fritz Ringer كل الألفاظ التى عملت بوصفها مؤثرات عاطفية غليظة وأطلقت رؤية كاملة للعالم السياسى: لم يستحضر "التفسخ" (zersetzung) أو "التحلل" (Dekomposition) على سبيل المثال ضعف الروابط الطبيعية، اللاعقلانية، أو الأخلاقية بين البشر فحسب فى "مجتمع صناعى"، وإنما أيضًا التقنيات العقلية المحضة التى ساعدت على تدمير الأسس التقليدية للتماسك الاجتماعى بإخضاعها لتحليل نقدى. وهو يقدم مقتطفات غزيرة من التصريحات المعادية لما هو حداثى، ووضعى، وعلمى، وديمقراطى، إلخ التى روجها الأساتذة الألمان استجابة لهذه الأزمة، التى لم تكن أزمة الثقافة، كما جادلوا، وإنما أزمة رأسمالهم الثقافى الخاص.

> "إننا محاطون من كل الجوانب بمحطمى المعتقدات المدمرين والمنحطين عقليًا، بالتحكمى والذى لا شكل له، بعتو التسوية وآلية عصر الآلة هذا، بالانحلال المنهجى لكل شيء صحى

ونبيل، والاستهزاء بكل شيء قوي وجاد، بالحط من شرف كل شيء إلهي، يعلو بالبشر حينما يؤدون واجبهم تجاهه".[١٧] حين تكدح الجماهير في الطاحونة اليومية لحياتها كالعبيد أو الكائنات الآلية، بلا روح، بلا فكر، وبآلية..، تبدو كل الأحداث في الطبيعة أو المجتمع ذات طابع ميكانيكي بضحالة بالنسبة لطريقتهم التقنية والنمطية في التفكير. وهم يعتقدون (...)، أن كل شيء، مثل منتجات المصنع بالجملة: عادي ومتوسط، كل الأشياء متماثلة ولا يمكن تمييزها إلا بالرقم فقط. ويظنون أنه ليست هناك فروق بين الأعراق، والشعوب، والدول، وليس هناك تراتب للموهبة والإنجاز، فلا تفوق لأحد منها بحيث يسمو على الآخر، ورغم أن أنماط الحياة مختلفة في الواقع فإنهم يسعون بسبب حسدهم لنبالة المولد، والتعليم والثقافة لخلق عالم متساو تماما.[١٨]

وحينما يعتقد المفكر المحترف أنه يحيط بمفاهيمه العالم الاجتماعي مباشرة فإن أفكاره مع ذلك تكون مؤطرة بشكل حتمي عبر شيء ما جرى التفكير فيه قبلا، وهذا ينطبق على الصحيفة التي راقت لهيجل، أو الكتيبات العصرية التي كتبها صحفيون سياسيون، وكذلك حال أعمال زملائهم المحترفين؛ إنهم يصفون جميعا نفس العالم الاجتماعي، بالطبع، ولكنهم جميعا يستعملون أنساقا من لطف

التعبير معقدة بهذه الدرجة أو تلك لوصفه. إن خطابا لأكاديميين مثـل فرنر زومبارت، إدجارسالين، كارل شميت، أو أوتمـار شـبان، أو كتاب مقالات مثل موللرفان بروك، أوزفالد شبنجلر،إرنست يـونجر، أو إرنست نيكيش، والتنويعات التى لا حصر لها مـن الأيديولوجيـة المحافظة أو "الثورى المحافظ"، التى أنتجها الأساتذة الألمان كل يـوم فى محاضراتهم، وفى خطاباتهم ومقالاتهم، قدمت لهيدجر، كما قـدم هو لهم وكما قدم كل واحد منهم للآخر، موضوعات للتفكير، ولكـن من نوع خصوصى للغاية، مادام أنهم (رغم اختلاف نمـاذج فكـرهم وأنماط تعبيرهم)، قد قدموا موضعة رددت صدى مزاجـه الـسياسى الأخلاقى الخاص.

وإذا رغبنا فى أن نبين كل الروابط المعقدة لتـشعبات الأفكـار الرئيسة والمعجمية التى زود كل واحد منهم الآخر بها معـززًا إيـاه بشكل متبادل لكان علينا أن نقتطف بالجملة من كل مؤلف كتبه هؤلاء الكتاب الذين كانوا الناطقين بلسان **روح العـصر Zeitgeist**، الـذين تصرفوا بوصفهم متحدثين عن المجموعة كلها وساعدوا بشكل قـاطع على تشكيل بنىً عقلية بواسطة خلق موضعة للاستعدادات الجماعيـة ناجحة بدرجة عالية. إننا نفكر على نحو خاص فى شبنجلر: لقد كشف كتابه الصغير **الإنسان والتقنيات**، الذى كتب فى عام ١٩٣١، المـادة الأيديولوجية لكتاب **اضمحلال الغرب**، الذى أصبح مـصدرًا مرجعيًـا عالميًا بعد طبع مجلده الأول عام ١٩١٨ والثانى عام ١٩٢٢.

إن شجب شبنجلر "النظرية الـسوقية العقلانيـة، والليبرالية، والاشتراكية" (الإنـسان والتقنيـات،

نفس المصدر ص ١٢٥) يتمحور حول نقد "النزعة التفاؤلية المبتذلة"، (ص٣٨) والإيمان بالتقدم التقنى (ص٤٤)، وتفاؤلية التقدم الوردية"، موصوفا بمصطلحات شبه هيدجرية بوصفه هروبا من حقيقة الوجود الإنسانى بوصفه "الميلاد والتآكل"، و"سرعة الزوال"، (ص ٤٦): ومما له مغزى، أنه يطور فى هذا السياق، وإن فى صيغة أولية، موضوعات الوعى الحاد بالموت (ص٤٦)، والهم "الذى يفترض مسبقًا رؤية عقلية إلى المستقبل، و"انشغالا بالذى سيكون" (ص٦٦) رائيًا إياها بوصفها الملامح المميزة للوجود الإنساني. ونقده للعلم الفاوستى (وهو "أسطورة" بسيطة ولكن "مؤسسة" على "فرضية عمل" "تهدف، لا للإحاطة بالعالم ولكشف أسراره وإنما لجعلها خادمًا لغايات معينة، (ص ١٢٧)، والإرادة **الشيطانية** للسيادة على الطبيعة، التى تقود إلى "الإيمان بالتقنية" الذى يعادل "ديانة مادية"، (ص١٣٢) تبلغ ذروتها فى استحضار نبوءة دمار شامل (قبلها هيدجر كاتب "ماهية التقانة") عن الهيمنة على الإنسان بواسطة التقانة،(ص ١٣٨) عن "مكننة العالم"، و"حكم الإصطناعى" – "نقيض" العمل اليدوى القديم الجميل لشعب بدائى بسيط لم

يتحلل" (ص ١٤٣) وتحتضر كل الأشياء الحية في قبضة آلة التنظيم الخانقة. ويتخلل العالم الاصطناعي العالم الطبيعي ويسممه. صارت الحضارة ذاتها آلة تقوم، أو تحاول أن تقوم، بكل شيء بطريقة ميكانيكية. ولم نعد قادرين على التفكير إلا بلغة قوة الحصان الميكانيكي؛ ولا يمكن لنا أن ننظر إلى شلال دون أن نحوله عقليًا إلى طاقة كهربائية، (ص ١٤٤).

تتداخل هذه الفكرة المركزية، بدون منطق ظاهر، مع تمجيد وحشي يقارب النزعة العنصرية (ص ص ٩-١- ١٥٤-١٥٥)، حيث "المقولات الطبيعية" تميز بين القوى والضعيف وبين الذكي والغبي" (ص١٢١) وتترافق مع تأكيد يخلو من تزويق "للتمييز الطبيعي بين المراتب" (ص١٠٦) المؤسس في البيولوجيا، مثل التضاد بين الأسد والبقرة (ص٦١)، الذي يلاحظ في "كل حديقة حيوان" (ص٦٢)، و"العبقرية" أو "الموهبة" (ص ١٣٧) التي تقيم تعارضًا بين "الزعماء بالولادة"؛ "الكواسر"؛ "أثرياء بالقدرات" وبين "القطيع الكثيف العدد دائمًا من الزائدين عن الحاجة" (ص١٥٠) "الجمهور" أو الكتلة غير المتمايزة التي لا تزيد عن أن تكون "حثالة سلبية" أدنى من بشر

(ص١٠٥) حاقدة بالضرورة (ص١١٥). وتعتمد الرابطة، التى يوحى بها، الطرح الـذى يماثـل، بين الفكرة "البيئية"، عن العودة للطبيعة (ص٦٩) والفكرة المراتبية عن "الحق الطبيعـى" (ص٦٦) تعتمد بلا ريب على نوع من التلاعب المعتمـد على سلسلة من الصور الوهميـة عـن فكـرة الطبيعة: حيث يرتكز الاسـتغلال الأيـديولوجى لمشاعر الحنين إلـى الريـف والـضيق مـن الحضارة المدينية على مطابقـة تدليـسية بـين العودة للطبيعة والعودة للقانون (الحق) الطبيعى، التى يمكن أن تعمل عبر قنوات مختلفة، بوصفها إحياء أو استعادة للعلاقات السحرية ذات الـنمط الأبوى(*) أو البطريركى،(**) المرتبطـة بعـالم الفـلاح، أو، بـشكل أكثـر فظاظـة، بتأكيـد الاختلافات والدوافع الباطنة عامة فى الطبيعـة (وخاصة فى الطبيعة الحيوانية).

نحن نجـد هـذين الموضـوعين المركـزيين مرتبطين، بدرجة أكثر أو أقـل اعتباطـا وفقـا لاتجاه الخطاب، مع موضـوعات تتـصل بهـا سوسيولوجيا، مثل إدانة المدينة "المضادة تمامـا

(*) سيادة الذكر فى الحياة العائلية. المراجع
(**) سيادة الذكر فى شئون الدولة. المراجع

لمـــا هـــو طبيعـــى" والتقـــسيمات الاجتماعيـــة المصطنعة تماما التى طورت هناك (ص ١٢٠-١٢١)؛ واستنكار لهيمنة الفكر، والعقل، والذهن علـــى الحيـــاة والـــروح، وحيـــاة الـــروح هنـــاك(ص٩٧-٩٩)؛ وتقـــدير لـــــ (" براعـــة الفراسة")، والكونى والمقاربة الكلية، التى يمكن لها وحدها أن تؤمن وحدة "الحيـــاة"، ضـــد كـــل تجزئة تحليلية.(ص ص. ٣٩-٤٣)

وقد تكشفت حرفيًا الحقيقة السياسية لهـــذه الآراء التى تريد أن تكـــون فلـــسفية فـــى البروســـية والاشـــتراكية Preussentum und sozialismus، وهو كراس سياسى صريح طبع عـــام ١٩٢٠، وقد أخفق فى تدمير سمعة التفكير العميق التـــى حازها مؤلف اضمحلال الغرب untergang des Abendlands حتى بين الدائرة الأكاديمية. وفيـــه يطور شبنجلر نظرية عن "الاشتراكية البروسية"، التى يعارض بها "الاشتراكية الإنجليزية" التـــى تتسم بأنها مادية، وكوسموبوليتانية، وليبراليـــة: ينبغى علـــى الألمـــان أن يعـــودوا إلـــى تقليـــد الاشتراكية السلطوية لأزمنة فردريـــك الثـــانى، التى كان جوهرها مـــضادًا لمـــا هـــو ليبرالـــى وديمقراطى، والتى أعطت الأولوية للكل علـــى

الفرد، الذى ولد ليطيع. ويرى شبنجلر آثارا لهذا التقليد حتى فى حزب بيبل Bebel الاشتراكى الألمانى و"كتائبه العمالية" بإحساسها شبه العسكرى بالانضباط وتصميمها رابط الجأش، واستعدادها للموت بشجاعة باسم القيم السامية.

لكى نعطى تقييمًا تكوينيا دقيقا لمنطق إنتاج هذا الخطاب، يمكن أن نشير إلى إرنست يونجر، الذى طالما أظهر له هيدجر تقديرًا فكريا عظيما. يونجر الذى ألهمته الحرية التى تتمتع بها بعض الأنواع "الأدبية" مثل الصحيفة أو الرواية، التى تجيز وتشجع رعاية "التجربة" "النادرة" أو المتفردة؛ فيقدم استجابته المباشرة دون توسطات "للمواقف البدائية"، وهنا قد نجد جذور **الصور المتوهمة** الأولية لكاتب المقال؛ والمبادىء الخفية لإنشاءاته الذهنية، المضنية غالبًا.(١٩)

"مع ف ج (فريدريش جورج) فى حديقة الحيوان (...). **فى يوم الأحد هذا الذى ندفع فيه ثمنًا مخفضًا**، مرأى الجماهير ثقيل الوطأة، ولكن لا ينبغى لنا أن ننسى أننا نراهم فى ضوء الإحصائيات البارد"(إ. يونجر، حدائق وشوارع Jardins et routesصفحات يوميات ١٩٣٩-١٩٤٠ ترجمة عن الألمانية م. تبز، باريس، بلون، ١٩٥١، ص٤٦ التشديد لى). "يومان فى هامبورج. حتى عندما نزور **المدن الكبيرة** بانتظام، فإننا نصدم كل مرة بتفاقم طابعها الآلى، (ص٦٨) **"يشبة المشاهدون الذين يغادرون السينما زحامًا نائمًا استيقظ لتوه،** وحين ندخل **غرفًا طافحة بالموسيقى** الآلية، يساورنا بالأحرى شعور أشبه بشعورنا حين ندخل وكرًا لتدخين **الأفيون**. (نفس المصدر

ص٥١) "تبدو كل قرون استشعار هذه المدن العملاقة مثل شعرات منتصبة على الرأس. وهى مغوية لتواطؤ شيطانى. نفس المصدر، ص٤٤)، كل ما نحتاجه الآن هو أن ندعو لأوضاع يمكن فيها للنخبة المختارة أن تشعر بتميزها: "إن مقصورات غير المدخنين هى دومًا أقل ازدحامًا من الأقسام الأخرى؛ فالزهد يعطى الإنسان حتى فى أقل تجلياته، مساحة للتنفس"، (ا. يونجر، نفس المصدر، ص٩٠ التشديد لى).

الآن بعد أن تزودنا بفكرة أولية عن رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها هذا "الفوضوى المحافظ"، بطل الحرب العظمى، الذى تربى على سوريل Sorel وشبنجلر Spengler،[٢٠] والذى سوف يمجد الحرب، والتقنية، و"التعبئة العامة"، والذى سوف يبحث عن مفهوم أصيل للحرية فى تراثه الألمانى لا فى مبادىء التنوير Aufklarüng بل فى "مسئولية ألمانية"، ونظام "ألمانى"،[٢١] والذى سوف يشجب العقلانية والرغبة البرجوازية فى الدعة لكى يحتفل بفن الحياة متصورًا بوصفه فن القتال والموت، يمكن لنا الآن أن نسائل "فلسفته الاجتماعية" كما عبر عنها فى (رسالة المتمرد) Traite du rebelle[٢٢] وهى صياغة أقل طموحًا وإن كانت أكثر جلاءً من أطروحات كتاب **العامل Der Arbeiter**. لقد نظم هذا المؤلف حول مجموعة من التعارضات التى تركز على التناقض بين العامل، الذى يصوره المجاز بطلاً مزعومًا، والمتمرد: فالأول يمثل "المبدأ التقنى"؛ إنه مختزل بواسطة التقنى، والجماعى، والنمطى وصولاً إلى حالة آلية تمامًا"،[٢٣] إنه عبد للتقنية والعلم، للراحة و"المثيرات المتلقاه"،[٢٤] بإيجاز، إنه إنسان غير مميز، "رقم" تنتج مضاعفاته آليًا، وإحصائيًا

بشكل مجرد "الجماهير" أى "القوى الجماعية" لـ"الأعماق الدنيا"، التى يسمح لها زمن المواصلات المدعومة (مخفضة التعريفة) بأن تفيض إلى مناطق كانت محجوزة قبلا.[٢٥] وفى مواجهة هذا الناتج السلبى لكل محددات "الحضارة التقنية" يوجد **المتمرد**[٢٦] – الشاعر، الفرد المتميز، القائد – الذى جعل "مملكته" (السامية، الرفيعة، إلخ) "حيز الحرية ذاك" "المعروف بالغابة". "اللجوء إلى الغابة"، مجاز خطر لا يقود فقط إلى **ما وراء الدرب المطروق** وإنما أيضا إلى ما وراء حدود التأمل[٢٧] – وهنا كيف يمكن لنا أن نتفادى التفكير فى كتاب هيدجر **متاهات** Holzwege؟ – الذى يعد بعودة إلى "الوطن الأم"، إلى "منابعنا"، و"جذورنا" إلى "الأسطورة" و"الخفى" إلى "المقدس" و"السرى"[٢٨] إلى حكمة البسيط، وبإيجاز، إلى القوة الأصلية التى يختص بها الإنسان الذى "يستمتع بالخطر"، ويفضل الموت على العبودية الوضيعة.[٢٩] من ناحية، لدينا إذن "عالم الأمن الاجتماعى"،[٣٠] والمساواة، والجماعية، والاشتراكية بتسويتها الهابطة[٣١] وهو عالم وسم عدة مرات بأنه ينتمى "لحدائق الحيوان"،[٣٢] ولدينا من ناحية أخرى، المملكة التى حجزت لـ"نخبة قليلة"[٣٣] لا ترفض أخوة "البسيط" و"المتواضع".[٣٤] وهكذا فإن العلاج الذى يتوجه له يونجر Jünger هو عودة[٣٥] ونحن نفهم لماذا استؤنفت هذه الرؤية للعالم الاجتماعى فى فلسفة للزمانية تعارض الزمان الخطى، المتجه للأمام، والتقدمى الذى يؤدى إلى "الكارثة" النهائية للعالم التقنى، باسم زمان دائرى ("يعيد" الساعة إلى الوراء) وهذا هو الرمز الكامل **للثورة المحافظة، لعهد الإعادة أو استرجاع النظام القديم** La Restauration بوصفه إنكارًا للثورة.[٣٦]

وحين نواجه بعالم أيديولوجي أحادى الصوت إلى الحد الذى يكون عصيًا فيه على الأغلب تبين الاختلاف بين المؤلفين المتنوعين – وخاصة أكثرهم شعبية – فإن أول رد فعل طبيعى للمثقف المحترف، الذى تشرب حتمًا بعادات بنيوية، هو أن يرسم "جدولاً" بالتعارضات وثيقة الصلة بالموضوع عند كل مؤلف وكذلك عند كل مجموعة من المؤلفين الذين تجمعهم روابط متماثلة. وسيكون أثر مثل هذا البناء الذهنى الشكلى فى الواقع تدمير المنطق النوعى لهذه العناقيد الأيديولوجية، التى ترتبط (تتمفصل) على مستوى مخططات الإنتاج، أكثر منها على مستوى المنتجات ذاتها. إن الملمح النوعى لمدارات الموضوعات Topiques التى تضفى وحدة موضوعية على تعابير عصر بكامله هو طبيعتها التى تكاد أن تكون غير محددة، التى تجعلها مماثلة للاستقطابات الأساسية التى تشكل بنية الأنظمة الأسطورية: وهناك قليل من الشك فى أنه إذ نسجل كل الاستعمالات التى تجلى فيها التعارض بين الثقافة (Kultur) والحضارة (Zivilisation)، فإن نقطة التقاطع ستكون خاوية بدرجة أكبر أو أقل.(٣٧) وذلك لا يمنع الإدراك العملى من جانبنا لهذا التمييز من إعطائنا حسًا كافيًا بالتوجه السياسى والأخلاقى، يمكننا فى أى حالة بعينها من أن ننتج تعريفات عامة، فضفاضة، ليست قابلة للاستبدال إطلاقًا مع تلك التى تخص مستعملاً آخر، رغم أنها ليست مختلفة كليًا، وبذلك تضفى على كل تعبيرات الحقبة طابع الوحدة هذا الذى يتحدى التحليل المنطقى ولكنه يؤلف أحد العناصر المهمة لتعريف سوسيولوجى للتعاصر.

وهكذا فإن الثقافة، بالنسبة لشبنجلر، هى التى تتعارض مع الحضارة، أى "أشد الحالات اصطناعًا وزيفًا يمكن أن تضطلع بها

الإنسانية"، مثل تعارض المتحرك مع الساكن، والصيرورة مع ما هو ميت ومنقض، (rigor mortis تيبس الموت)، والداخلى مع الخارجى، والعضوى مع الآلى، المتطور طبيعيا مع ما أنشىء اصطناعيًا، الغايات مع الوسائل، الروح، الحياة، الغريزة مع العقل والانحطاط. ولا تترابط هذه التعارضات الثنائية الجوهرية، كما نرى، إلا بتدعيم كل منها الأخرى، مثل رصة من أوراق اللعب عبر تماثلات محددة على نحو شديد الغموض. وعلينا أن نحاول فقط أن ننتزع واحدة منها بمفردها حتى يتهاوى الصرح بكامله. وكل مفكر ينتج سلسلته الخاصة، المشتقة من المخططات الذهنية الغليظة والاختيارات العملية المناظرة لها والتى تولدها:(٣٨) باستخدام التناقض التوليدى سواء فى شكله الأولى، مثل شبنجلر، أو فى شكل أكثر إحكامًا، غالبًا ما يصعب إدراكه، مثل هيدجر الذى يستبدله، بينما يمنحه نفس الوظيفة فى شكل التضاد بين "الفكر الماهوى" والعلوم. وإن مفكرًا بعينه يطور على هذا النحو، فى وضع أو سياق معين، تطبيقات قد تبدو مناقضة للمنطق الصارم، مع ذلك يمكن أن تبرر بلغة المنطق الذى يوائم أزواج التناقضات العملية التى تؤسس أشكال فرض النسق Systématization الجزئية.

إن المبدأ الموحد لـ **روح العصر** zeitgeist هو الرحم الأيديولوجى العام، مصفوفة المخططات العقلية العامة، التى تولد خلف مظهر تنوعها اللانهائى، الأفكار المطروقة، ومجموعات الاستقطابات الأساسية المطابقة لها على نحو تقريبى، والتى تشكل بنى فكر البشر وتنظم رؤاهم للعالم:. وهى - إذ نذكر فقط أشدها أهمية - التعارضات بين الثقافة والحضارة، بين ألمانيا وفرنسا (أو،

فى سياق آخر، إنجلترا)، كنموذج للنزعة الكوسموبوليتانية، بين "المجتمع" (جماعية Gemeinschaft طونيز Tönnies القائمة على روابط الدم) و"الشعب" Völk أو الجماهير المفككة ذريًا؛ بين المراتبية والتسوية، بين **الزعيم** Führer أو **الرايخ** Reich والليبرالية، مع النزعة البرلمانية أو نزعة المسالمة، بين الريف أو الغابة، والمدينة أو المصنع، بين الفلاح أو البطل، والعامل أو صاحب الحانوت، بين الحياة أو الكيان العضوى (organismus)، والتكنولوجيا والآلة التى تنزع الطابع الإنسانى؛ بين الكلى والجزئى أو المنفصل، بين التكامل والتشظى[٣٩] بين الأنطولوجيا والعلم، أو العقلانية الملحدة إلخ.

هذه التعارضات، والمشاكل التى تثيرها ليست سمات خاصة بالأيديولوجيين المحافظين. إنها مغروسة فى صميم بنية مجال الإنتاج الأيديولوجى، حيث نشأت الإشكالية التى اشترك فيها كل مفكرى العصر فى ومن خلال المواقع المتضادة التى ما تفتأ تصنع البنية. وكما يلاحظ هرمان لوبوفيكس Herman Lebovics، فإن للمجال الفرعى الذى يشكله المحافظون الأيديولوجيون يمينًا، ويمثله شبنجلر، ويسارًا، أو بالأحرى يمينًا متطرفًا يمثله نيكيش ويونجر، فى مظهرين مختلفين، وإن كانا فى نفس الآن متقاربين ومتضادين، ينطوى كل من اليمين واليسار فى هذا المجال الفرعى المحافظ ضمن المجال الواسع للإنتاج الأيديولوجى، ومنتجاته، كما تشهد على ذلك الإحالة الدائمة لليبرالية والاشتراكية، موسومة على الأقل سلبًا بأثر انتمائها إليه. وهكذا فإن تشاؤم المحافظين بصدد موضوع التقنية، والعلم، والحضارة "التكنولوجية"، إلخ هو المقابل المطلوب بنيويًا لـ **التفاؤل**

الذى يطابقه ميير شابيرو Meyer Schapiro بـ"الوهم الإصلاحى" الذى كان منتشرًا بصفة خاصة فى فترة الرخاء القصيرة التى أعقبت الحرب (...) إن التقدم التكنولوجى - فى رفعه مستوى معيشة الناس، وخفضه تكاليف الإسكان والضروريات الأخرى- سوف يحل صراع الطبقات، وسوف يخلق فى التقنيين عادات التخطيط الاقتصادى الكفء على أية حال، وهو ما سوف يفضى إلى انتقال سلمى للاشتراكية".(٤٠) وبصفة أعم، فإن 'فلسفة' الثوريين المحافظين يمكن تحديدها جوهريا بطريقة سلبية، بوصفها "هجوما أيديولوجيا على الحداثة وجملة الأفكار والمؤسسات التى تميز حضارتنا الليبرالية والعلمانية والصناعية".(٤١) ويمكن لهذه الفلسفة أن تستخلص مثلها فى ذلك مثل مطبوعة من صورة سلبية (نجاتيف الصورة)، من خصائص خصومها أى: محبى الثقافة الفرنسية، اليهود، التقدميين، الديمقراطيين، العقلانيين، الاشتراكيين، الكوسموبوليتانيين، والمثقفين اليساريين (الذين يلخصهم هاينى Heine)، وتستدعى هذه الخصائص نفيها فى أيديولوجية قومية استهدفت "إحياء نزعة ألمانية صوفية وخلق مؤسسات سياسية تجسد وتصون هذا الطابع الأصيل لألمانيا".(٤٢)

إذا كانت المجادلات بين هؤلاء المفكرين، الذين كان محتومًا عليهم أن يرجعوا إلى نفس فضاء الممكنات والذين غالبا ما كانت عقولهم قد تشكلت بنيويًا بواسطة نفس التعارضات، تتدهور إلى اختلاط كامل قد تقودنا نظرة استعادية للماضى إلى الاعتقاد به - تجاهل الفوارق الدقيقة وتدرجات اللون - فذلك يرجع إلى أن الإنتاج والتلقى يرشدهما دومًا حس التوجه السياسى الأخلاقى الذى يضفى،

خاصة فى فترة أزمة سياسية فاقمتها أزمة الجامعة، على كل كلمة أو موضوع حتى تلك الأقل ارتباطا بالسياسة ظاهريًا، مثل مسألة القياس الكمى فى العلوم أو مشكلة دور التجربة المعاشة L'Erlebnis «التجربة الشخصية» فى المعرفة العلمية – موضعًا لا غموض فيه داخل المجال الأيديولوجى، أى، إذا ما تحدثنا إجمالاً grosso modo، على اليسار أو على اليمين، مع أو **ضد** الحداثة والاشتراكية، والليبرالية، أو النزعة المحافظة.

> يجادل زومبارت، مثله مثل كل المحافظين الذين يتبنون موقفا فى مسألة القياس الكمى (وقد يكون شبان spann، بمفهومة عن الكلية Ganzheit مثالا)، فى صالح التركيب والكلية ومن ثم فهو معاد للسوسيولوجيا "الغربية" (أى الفرنسية والإنجليزية)، وكذلك كل شىء يتضمن "نزعتها الطبيعية" أى البحث عن القوانين الميكانيكية و"القياس الكمى"، و"الرياضى". وهو يعتقد أن هذا الشكل من المعرفة وعجزه اللامبالى عن أن يتوافق مع ماهية الواقع (wesen)، وهو ما يستهجنه (خاصة حين يمتد إلى نطاق الروح Geist، الذى يعارضه بالسوسيولوجيا "الإنسانية" (أى الألمانية) يتضايف مع تطور العلوم الطبيعية و"اضمحلال" (zersetzung) الثقافة الأوروبية، أى، العلمنة، وانتشار المدن والتحديث، إنه يشجع أيضًا على تطور تصور تقنى للمعرفة،

والفردية، واختفاء "المجتمع" التقليدى. وكما رأينا، فإن التركيبات العملية التى أحدثها الإدراك الاجتماعى قادرة تماما على اقتناص التماسك العضوى لمجموعة بكاملها من الحدود (الألفاظ) التى تبدو غير مرتبطة للوهلة الأولى. وهذا التماسك، الذى يوحى بحضور كوكبة (تشكيلة) دلالية بكاملها فى كل عنصر مفرد، يفسر ظهور الشكوك أو الاتهامات التى لاتتكافأ بوضوح مع موضوعها مثل تحذير فيبر weber ضد تلك "الأصنام التى تحتل عبادتها اليوم مكانا فسيحا (...) فى كل أركان الشارع وفى كل الدوريات، أى "الشخصية" و"التجربة المعاشة" (Erlebnis).[٤٣]

وبالمثل، فإن المفاهيم الأساسية فى مؤلفات يونجر،[٤٤] جشطالت (شكل كلى) Gestalt، نمط Typus، تركيب عضوى، Konstruktion organische، كلى Total، كلية Totalität، اكتمالGanzheit، تراتب Rangordnung، أولى Elementar، باطنا innen، تكفى لتحديد موقعها لكل من يعرف طريقها عبر المجال:.الكلية (Ganzheit,Totalität , total, Gestalt)– أى، كل ما لا يمكن أن يدرك إلا حدسيا فقط (anschaulich)، وغير القابل للاختزال إلى مجموع أجزائه (بالتعارض مع "التراكمى التجميعى" additif) والذى لا يمكن فى النهاية أن يقسم إلى أجزاء ولكنه مؤلف من "أعضاء" متكاملة فى وحدة مفردة على نحو دال – مناقضة مباشرة لمفاهيم مشكوك فى أنها

ذات نزعة وضعية، مثل حاصل جمع، وآلية، وتحليل، بل حتى تركيب، التي نعى عليها رينهولد سيبرج Rheinhold seeberg أنها تعطى الانطباع بأن الواقع متشظ ويحتاج إلى إعادة تأليفه. بإيجاز فإن كلمات "كل شئ"، و"كلى"، و"كليه" ليست بحاجة إلى أن تحدد سوى بما يتضاد معها. إن كلمة "كل" Total أو «global» تشتغل كأداة Marquer وسم أو تمييز وكأداة تعجب exclamatif، يحول كل الكلمات التي يصفها داخل العمود المناسب: هذا هو الحال حين يقول الأساتذة الألمان أنهم يودون أن يُعلموا "كامل" شخصية طلابهم، وحين يعلنون أنهم يفضلون استبصارات "كلية" على التقنيات التحليلية "فحسب" أو حين يتحدثون عن "كل" الأمة (أوإجمالها).[٤٥] وتترافق هذه المصطلحات في معجم معين ونعنى في هذه الحالة معجم يونجر، مع كلمات أخرى **متناسقة أيديولوجيًا** (عضوى organische، تراتب Rangordnung، أولى elementar، باطنى innen وكلمات أخرى كثيرة). وهكذا فإن كل فكرة معروضة بوصفها مجموعة من الكلمات والأفكار الرئيسة يربطها تماسك سوسيولوجي محض، مؤسس على حس حدسى بمعانيها السياسية الأخلاقية. هذا الإحساس بالروابط الذى يتحقق في الممارسة بين المواقع الاجتماعية ومتخذى المواقف، الذى جرى اكتسابه من الممارسة المتواترة في مجال ما، وهو عامل عام يربط حتى هؤلاء الذين يشغلون مواقع متناقضة، هو أيضًا ما يمكن الناس من أن يكون لديهم "إحساس" مباشر (ويتحقق هذا بطريقة شبه واضحة في لحظات الأزمة حين تضطر الأيديولوجيات المهنية إلى أن تعبر عن نفسها وحين تضعف مظاهر الاستقلال) بالتضمينات السياسية أو الأخلاقية لمصطلحات اللغات المتخصصة التي جرى

تحييدها فى الظاهر، وملاحظة تلوين كلمات بصبغة محافظة، على سبيل المثال، تلك الكلمات التى تمتلك مظهر التخفيف والتسكين مثل (الاستبصار الحدسى) Shauen (إدراك الماهيات) Wesen Schau (التجربة الشخصية) Erleben / Erlebnis (ما أكثر ما تحدثت حركات الشباب عن (التجربة الجماعية) Bunderlebnis، نوع من (الوجود مع) Mitsein الصوفى) أو إدراك الصلات الخفية بين النزعة الوضعية أو الآلية أو نزعة المساواة أو التقنية، أو مرة أخرى، النزعة النفعية والديمقراطية.[٤٦]

وما من أيديولوجى مفرد يوظف كل المخططات المتاحة، التى لا تنجز لهذا السبب، نفس الوظائف كما لا تمتلك أهمية متساوية فى "الأنساق" المختلفة التى أدخلت فيها. وبهذه الكيفية يكون كل مفكر قادرًا على إنتاج خطاب، من التوليف المتعين للمخططات العامة التى يوظفها، غير قابل للاختزال تماما إلى (الخطابات) الأخرى، رغم أنه ليس إلا شكلا متحولا من (الخطابات) الأخرى. وأى أيديولوجية مدينة بجزء من تأثيرها لحقيقة أنها دائمًا لا تنشط إلا فى ومن خلال التوزيع الموسيقى للتطبعات habitus المتنوعة التى تولدها: فهذه الأنساق من الاستعدادات، المفردة، التى تناسقت بشكل موضوعى، تحقق وحدتها فى ومن خلال تغاير ألوان وأشكال منتجاتها وهى صيغ متغايرة بسيطة من صيغ أخرى، تشكل دائرة مركزها فى كل مكان وفى لا مكان.

وقد وجد "الثوريون المحافظون"[٤٧] سواء كانوا بورجوازيين استبعدتهم النبالة من المناصب ذات المكانة فى إدارة الدولة، أو

بورجوازيين صغارا أحبطوا فى تطلعـاتهم التـى أثارهـا نجـاحهم التعليمى، حلا سحريا لتوقعاتهم المتناقضة فـى "النهـضة الروحيـة" و"الثورة الألمانية": "الثورة الروحية" التى كان من المفترض أن "تعيد إحياء" الأمة بدون تثوير بنيتها هى التى أتاحت لهؤلاء **المنسلخين من طبقاتهم** declassés بالفعل أو بالقوة أن يوفقوا بين رغبتهم فى الإبقاء على مركز متميز داخل النظام الاجتماعى والتمرد على النظام الـذى ينكر عليهم هذا المركز، مع عدائهم للبورجوازيـة التـى اسـتبعدتهم ومقتهم للثورة الاشتراكية التى هددت كل القيم التى سـاعدت علـى تميزهم عن البروليتاريا. وكان حنينهم النكوصى لإعادة تكامل ترجع الاطمئنان لهم وتدمجهم فى الكلية العـضوية لمجتمـع زراعـى (أو إقطاعى) خاضع لحكم مطلق هو ببساطة نظير الخوف العدائى مـن أى شىء فى الحاضر ينبىء عن تهديد للمستقبل، سـواءً أكـان هـذا التهديد رأسماليا أم ماركـسيا؛ إنهـم يخـافون الماديـة الرأسـمالية للبرجوازية بقدر ما يخافون من العقلانية الملحدة لدى الاشـتراكيين. غير أن "الثوريين المحافظين" يضفون على حركتهم احترامها الثقافى بقيامهم أحيانا بإلباس أفكارهم النكوصية لغة مستعارة من الماركـسية والتقدم، أو بتبشيرهم بالشوفينية والرجعية فى لغة النزعة الإنـسانية. ولابد أن يؤدى ذلك إلى زيادة الالتباس البنيـوى لخطـابهم ولتـأثيره المغوى حتى على الوسط الجامعى.

وهذا الالتباس الذى يـسم كامـل الأيديولوجيـة الشعبية völkisch أو (أيديولوجيـة) "الثـوريين المحافظين" هو ما يُمكن مفكرين علـى شـاكلة لاجارد Lagarde، على سبيل المثـال، مـن أن

يغووا أكاديميين ليبراليين، يعترفون مثل إرنست
تـرولتش Ernst Troeltsch، بـالتراث العظـيم
للمثالية الألمانية، بنظرتهـا الجماليـة البطوليـة
للرجال والأمم، بإيمانها شبه الديني باللاعقلاني،
والخـارق للطبيعـة، والإلهـي، بتمجيـدها
لـ"العبقرية"، واحتقارها للإنـسان الاقتـصادي
والسياسي، **للرجل، العادي في وجوده اليـومي،**
وللثقافة السياسية التي تلائـم رغباتـه ومقتهـا
للحداثة (قـارن، شـترن، Politics of Cultural
Despair، خاصـة ص ص ٨٢ -٩٤). ويـرى
الفيلسوف فرانتس بويم Franz Bohm في لاجارد
Lagarde المدافع الرئيس عن الروح الجرمانيـة
ضد النزعة التفاؤلية والعقلانية الديكارتية (انظر،
ف. بوهم،

Anti - Cartesiansmus, Deutsche philosophie
im Wieder Stand

ليبزج، ١٩٣٨، ص ص ٢٧٤ وما يليها، اقتبسه
شترن، نفس المصدر ص ٩٣ فـي حاشـيتها).
بإيجاز إذا كان العمال كما يلاحظ موسه Mosse
جاهلين بالرسـالة الثوريـة المحافظـة، فـإن
البورجوازية المتعلمة كانت متشربة بها.(٤٨) ولا
بد أن وضع الأزمة الذي أثر في الأكاديميين قـد

ساعد على إضعاف المقاومة التى رافقت عادة احتقارهم لمكانة كتاب المقالات العصريين.

وهكذا، رغم أن المؤرخين المحترفين قد أبدوا بعض التحفظات على طرائق شبنجلر، فإن الأكثر محافظة من بينهم كانوا مستعدين على الأقل للترحيب بحرارة استنتاجاته. وبمعرفتنا للعداوة البنيوية الأصيلة التى يشعر بها الأكاديميون نحو "المبسطين الشعبيين" فإننا نستطيع أن نتخيل كيف كان من المحتم أن يكون تعاطفهم الأيديولوجى قويًا إلى حد أن إدوارد ماير، أكثر مؤرخى العالم القديم شهرة فى زمنه، يكتب:

"لقد وصف شبنجلر بألمعية دقيقة عناصر الانحلال الداخلى هذه (Zersetzung) فى الأقسام التى خصصها من كتابه (اضمحلال الغرب Déclin de l'occident) لنقد وجهات النظر السائدة حاليا، فى الفصول التى عالجت الدولة والسياسة، والديمقراطية والحكومة البرلمانية بآليتها الحزبية القبيحة القائمة على المكائد والدسائس، والصحافة كلية القدرة، وطبيعة الحاضرة (العاصمة) الكبرى (المتروبوليس)، والحياة الاقتصادية، والنقود، والآلات.[٤٩] ونحن

نعرف ان شبنجلر تمتع وسط الأكاديميين الأشـد بروزا بسمعة كونه مفكرا، وهى سمعة مازالـت باقية (كما يشهد على ذلك على سـبيل المثـال التقدير العميق، الذى أبداه هانس جورج جادامر Gadamer، أثناء مراجعته لكتابى **الأنطولوجيـا السياسية عند مارتن هيـدجر** Die politische Ontologie Martin Heideggers نحـو "الخيـال الاستثنائى والقدرة على التركيب التـى أبـداها شبنجلر فى بحثـه الفريـد").(٥٠) أمـا بالنـسبة لهيدجر، الذى يلتقط عددا من الأفكـار الرئيـسة لشبنجلر، غير أنـه يقـوم بتلطيـف عباراتهـا باستعمال الكناية (وظيفة الكلاب والحمير عنـد هراقليطس شذرة رقم ٩٧، التى فسرت، ضـمن شذرات أخرى فى **مدخل إلى الميتافيزيقيا** تأخـذ مكان الأسد والبقرة عند شبنجلر)، ونحن نعلم أنه ذكر فى مناسبات متعددة الأهمية التـى أولاهـا لأفكار يونجر. وفى مقال أهداه إلى يونجر، الذى تطورت معرفته به حتـى تبـادلا المراسـلات، يكتب هيـدجر: شـرحت كتـاب العامـل Der Arbeiter فى شتاء عـام ١٩٣٩ حتـى عـام ١٩٤٠، فى حلقة صغيرة من أساتذة الجامعـة. وكانوا مندهشين من أن مثل هـذا الكتـاب ذى الرؤية الثاقبة كان متاحا لسنوات وأن أحدا لم يقم

> بعد بمحاولة تحريك بصره بحرية نحو منظـــور العامل Der Arbeiter وأن يقوم بقدر من التفكير الشامل، (م. هيدجر، "إسهام في مسألة الوجـــود" قـــضايا/ الأول، بـــاريس، جاليمـــار، ١٩٦٨، ص ٢٠٥).[٥١]

إن الالتباس البنيوى لفكر لكونه نتاج رفـــض مـــزدوج سـيؤدى منطقيا إلى مفهوم مدمر لذاته، "لثورة محافظة" هو التباس منقوش فى البنية التوليدية التى فى مبدئه، أى فى ذلك الجهـــد اليـــائس لتجـــاوز مجموعة من التعارضات التى لا تقهر عبـــر نـــوع مـــن الهـــروب المتسرع، سواء كان بطوليا أم صوفيا: وليس مـصادفة أن الكتـــاب الذى بشر فيه موللر فان دون بروخ Moller van den Bruch، وهـــو واحد من أنبياء "المحافظة الثورية"، بإعادة اتحاد صوفيه بـــين مثـــال الماضى الجرمانى ومثال ألمانيا المستقبل، ومعها رفـــض المجتمـــع البورجوازى والاقتصاد البورجوازى والعودة إلى السياسة المشتركية فى تمثيل الطوائف المهنية Corporatisme، قد سـمى أولا "الطريـــق الثالث"، ثم بعدئذ الرايخ الثالث. إن استراتيجية "الطريق الثالث"، التى تعبر فى النظام الأيديولوجى عن المركز الموضوعى الـــذى يـــشغله المؤلفون فى البنية الاجتماعية، يولد، عند تطبيقـــه علـــى مجـــالات مختلفة، أنواعا متماثلة من الخطاب. ويكشف شبنجلر عن هذه البنيـــة التوليدية بكل وضوحها: حين يبحث فى طبيعة ما هو تقنى، فإنه يقابل بين نوعين من التفسيرات، الأول يتضمن المثـــاليين والأيـــديولوجيين "الأخلاف المتأخرين لكلاسيكية زمن جوته"، الذين اعتبروا مـــا هـــو

تقنى "أدنى" من "الثقافة"، و الذين يعاملون الأدب و الفن بوصفهما القيمة القصوى، الثانى يتضمن "المادية و هى فى جوهرها نتاج إنجليزى وقد كانت الطراز (العصرى) لأنصاف المتعلمين خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وفلسفة الصحافة الليبرالية و الاجتماعات الجماهيرية الراديكالية، و الكتاب الماركسيين و الاجتماعيين الأخلاقيين الذين اعتبروا أنفسهم مفكرين و عرافين".(٥٢) بالنسبة إليه يؤسس شبنجلر إشكالياته عن التكنولوجيا بشكل متماثل تماما مع (المجال) الذى يوجه اختياراته السياسية، أى، التناقض بين الليبرالية و الاشتراكية، الذى "يتجاوزه" عبر سلسلة من النقائض شديدة الهيدجرية: وهو يقول فى مكان ما إن "الماركسية هى رأسمالية العمال". و"بالتناوب"، فى استراتيجية يشارك فيها نيكيش وبعض الآخرين، فإنه يطابق الفضائل البروسية التى تتسم بالنزعة السلطوية، و الطاعة، و التضامن القومى مع تلك التى تتطلبها الاشتراكية، أو مرة أخرى، مثل يونجر، فإنه يجادل بأن كل و احد – من منظم المشروع إلى العامل اليدوى – هو عامل.

كما أن فكر زومبارت ينتظم أيضا حول مفاهيم استراتيجية الطريق الثالث، التى تستهدف تجنب الزوج المتناقض، الرأسمالية و الاشتراكية،: فالاشتراكية الماركسية هى فى آن معًا ثورية للغاية ومحافظة للغاية لأنها لا تعارض تطور الصناعة و لا قيم المجتمع الصناعى، وبقدر ما ترفض شكل وليس جوهر الحضارة الحديثة فإنها تمثل ضربًا متفسخًا من الاشتراكية.(٥٣) وهذا بمنزلة قلب هذا النوع من الراديكالية المضللة: تقرن ما بين الكراهية الأشد عنفًا للصناعة

والتكنولوجيا وأشد أنواع النخبوية تصلبا وأعظم احتقارا للجماهير وفظاظة، وهو يستهدف أن يستبدل "ديانته الحقه" بنظرية الصراع الطبقى، التى باختزالها الإنسان إلى مستوى الخنزير (Shweinhund) تعرض أرواح الجماهير للخطر وتشكل عقبة أمام التطور المتناغم للحياة الاجتماعية.(٥٤) ويصل نيكيش، الممثل الرئيس لـ"البولشفية القومية" إلى نتائج مشابهة لما وصل إليه شبنجلر، وإن بدءا من استراتيجيات متناقضة افتراضيًا، ما دام يعتمد على القومية، والنزعة العسكرية وعبادة البطولة ليجذب الطبقة الوسطى إلى الثورة: إذ يطابق بين الطبقة والأمة، يجعل نيكيش من العامل الألمانى "جندى الدولة" الذى يجب أن يظهر كل الفضائل البروسية العظيمة، أى الطاعة، والنظام، والتضحية بالذات، إلخ.

ونجد متابعة لمنطق مشابه للغاية لما فى كتاب العامل Der Arbeiter الذى كتبه إرنست يونجر، فبرغم ارتباطاته مع نيكيش (كمشارك فى تحرير صحيفتهWiederStand) فإنه يمثل المتحدث المثقف باسم الثوريين المحافظين، الذى يروج نظرياتهم العنصرية.(٥٥) وهو يتوخى أن يتجاوز البديلين: الاشتراكية والديمقراطية كما صيغ بصفة جوهرية من قبل زومبارت: فمن جانب لدينا الديمقراطية الليبرالية، التى تتحدد بوصفها الفردية، وفوضاها السيكولوجية والاجتماعية، وترى بوصفها حكم البورجوازى "الذى لا علاقة له بالكلية"، والذى يختار الرفاهية والسلامة بوصفهما قيمه العليا، وفى أقصى الجانب الآخر لدينا الاشتراكية، وهى غير قادرة على تحقيق نظام جديد، فهى نتاج لإسقاط النماذج البورجوازية على

الحركة العمالية، أى "الجماهير"، الشكل الاجتماعى "الذى يتصور الفرد فى إطاره". ولا يمكن تجاوز هذا التناحر إلا بتدشين نظام جديد مؤسس على "خطة العمل" أو عمل مخطط، وبفضله (سيحكم النسل (النمط) الجديد للعامل" Arbiter) التكنولوجيا من خلال نزعته التقنية الأسمى.

إن "النسل (النمط) الجديد للعامل"، بتجاوزه كلا من البورجوازى والبروليتارى" ستقهر داخله القيم الفردية، وكذلك أيضا قيم الجماهير"، ولاصلة له بالعامل الواقعى، كما سيقول راوشنيج Raushnigg وقد صنور بكل ألوان التحيز الطبقى، فمملكته هى (مملكة) "البناء العضوى" التى لا صلة لها بـ"الجماهير" "الآلية". إنه لمن العسير بدرجة أو بأخرى إعطاء تقويم تحليلى لهذه الميثولوجيا الضبابية، التى تستخدم وجهات نظر "الثورة المحافظة" للتوفيق بين الأضداد Conciliatio oppositorum، الأمر الذى يتيح النفاذ إلى اجتماع كل شيء فى آن معا؛ الانضباط البروسى والجدارة الفردية، النزعة السلطوية والنزعة الشعبية، العصر الآلى والفروسية البطولية، تقسيم العمل والكلية العضوية. إن العامل، فى دوره كبطل حديث، مواجه بـ"ساحة العمل" حيث "ينشأ الطلب على الحرية فى هيئة الطلب على العمل"، وحيث إن

"للحرية خاصية وجودية"، فهو على صلة وثيقة بـ"البدائى" (بمعنى العنصر الطبيعى الأصلى") وهو قادر من ثم على أن يجد سبيلا إلى "حياة موحدة"؛ فلم تفسده الثقافة، وهو موضوع فى شروط وجود، تشبه تلك التى توجد فى ميدان المعركة، التى تدعو إلى مساءلة التمايزات بين الفرد والجماهير، وكذلك تلك التى تتعلق بـ"المرتبة" الاجتماعية، إنه هو الذى يوظف التقنية، التى تمثل فى حد ذاتها أداة محايدة. كل هذا يجعله مهيأ مسبقا إلى أن يفرض نظاما اجتماعيًا جديدًا ذا طبيعة عسكرية، صيغة تعسة بروسية من التكنوقراطية البطولية التى حلم بها مارينيتى Marinetti والمستقبليون الإيطاليون: "تجد فى المفهوم البروسى للواجب ميلاً نحو البدائى، كما يشهد على ذلك إيقاع المارشات العسكرية، وعقوبة الموت لورثة العرش، والمعارك الجليلة التى جرى كسبها بفضل ولاء الأرستقراطية وجنودها المدربين. لذا فالعامل هو الوارث الوحيد الممكن للروح البروسية، الذى لا يستبعد "البدائى" وإنما ينطوى عليه، لقد درس فى مدرسة الفوضوية، ويعرف كيف يقطع الروابط التقليدية، وهكذا فإنه مجبر على تنفيذ إرادته فى الحرية فى عصر جديد، فى ميدان جديد

وبواسطة أرستقراطية جديدة.(٥٦) وبايجاز، يعتمد الحل هنا على شفاء المرض بالمرض، أى بـأن نلتمس فى التكنولوجيا وفى ذلك النتاج المجـرد للتقنية،أى العامل الذى تصالح مـع نفـسه فـى الدولـة الـشمولية، مبـدأ الـسيطرة علـى التكنولوجيا.(٥٧) ومن ناحية أخرى، سوف يتـيح الفضاء التقنى كليًا سيطرة كلية، ومـن ناحيـة أخرى، فإن مثل هذه الهيمنة وحدها هـى التـى سوف تخلصنا من التقنى كليا.(٥٨) ونحصل على حل النقيضة بدفعها إلى حدها الأقـصى: يحـل التوتر المدفوع إلى حده الأقصى، كما فى الفكـر الصوفى، بواسطة عكس كامـل للقـضية إلـى نقيضها. إنه نفس المنطـق الـسحرى لاقتـران الأضداد الذى يقـود هـذه الجماعـة الهامـشية المتطرفة من المحافظين الثـوريين إلـى فكـرة الزعيم، التى تدمج حالة نقيضة متطرفة يفترض أن تحل، بـصهر عبـادة البطـل فـى حركـة جماهيرية. يستدعى هذا إلى الذهن قصيدة كتبها ستيفان جورج Stephan George (واحد آخر من معلمـى هيـدجر الـروحيين) بعنـوان الجبـل Algabal: والجبل Algabal، هو رمـز إعـادة تجديد رؤيوية، إنه قائد عدمى رقيق، ومع ذلـك قاسٍ يعيش فى قصور اصـطناعية ويرتكـب،

> بسبب الملل، أعمالا شديدة القسوة يأمل فـــى أن تتمخض عن إعادة تجديد عبر أثرهـا الـصادم العنيف.[٥٩] وفى تطـور منطقـى مـشابه لمـا ذكرناه، تجمع نزعة يـونجر الـشعبية الحافلـة بالتوهمات، بإنكارها الخيالى للماركـسية، بـين عبادة الـشعب (Volk) وكراهـة أرسـتقراطية "للجماهير"، بتبديل مظهرها وتحويلها إلى وحـدة عضوية؛ وهو يتجاوز رعب الرتابة التى لا اسم لها والإطراء الخاوى المكتوب على وجوه كـل العمال،[٦٠] بواسطة هذا التحقق الكامل للتماثـل الخاوى للتعبئة العسكرية: يتحرر العامـل مـن "الانسلاب" (كما تفسره حركة الشباب) وهو مـا يعنى تحريـره مـن الحريـة بجعلـه منـسلبًا بصيرورتة منطويًا فى شخص الزعيم.[٦١]

وأوضح إشارة إلى ما يعنيه هيدجر هو اعترافـه ليـونجر بـأن "المسألة حول التقنية" تدين بتقدمها الثابت إلى الأوصاف الواردة فـى كتاب العامل.[٦٢] واتفاقهما الأيديولوجى حول هذا الموضوع كامـل، كما يشهد على ذلك مقتطف من خطاب ألقاه هيدجر خلال الفترة التى قضاها كعميد جامعة فى ٣٠ أكتوبر ١٩٣٣ حيث قال: "إن المعرفـة وامتلاك المعرفة، كما تفهم الاشتراكية القومية هذه الكلمات، **لا تقسم إلى طبقات**، وإنما تربط وتوحـد الـشعب والجماعـات الاجتماعيـة والمهنية فى إرادة واحدة عظيمة للدولة. وهكذا فـإن كلمـات مثـل

"المعرفة" و"العلم"، "العامل" و"العمل" أيضا، قد اكتسبت معنى آخر متحولا وصوتا جديدا. "العامل" **ليس، كما زعمت الماركسية**، مجرد موضوع للاستغلال، وليس الموقف العمالي (Der Arbeiterstand) موقف طبقة من المحرومين من الحقوق (Die Klasse der Enterbten) الذين يتكتلون بهدف الصراع الطبقي الشامل،[٦٣] وما وراء هذا التطابق الحرفي تقريبا مع هيدجر بشأن واحدة من النقاط الرئيسية في "الفلسفة السياسية" التي طورت في كتاب **العامل**، وهي في موقع القلب من الأنطولوجيا الهيدجرية، رؤيته للوجود والزمان، وللحرية والعدم التي تجد تعبيرا عنها وإن ضمنيا على الأقل في صورة التعبير الميتافزيقي والسياسي في **العامل**، أي في شكل يتيح لنا أن نلمح بدقة أساسها السياسي. وهكذا فإن هيدجر يعيد اقتفاء المراحل ذاتها للطريق اليونجري حين يؤكد أنه في "ذروة الخطر" نكتشف على غير ما كنا نتوقع حقيقة أن "وجود التكنولوجيا يضمر في ذاته ما لا نشك فيه إلا قليلا، أي الظهور المحتمل لقوة منقذة"، أو مرة أخرى، باتباع نفس المنطق، إنه تحقق جوهر الميتافيزيقا في جوهر التكنولوجيا، والإنجاز الأقصى لميتافيزيقا إرادة القوة هو الذي يمكن من التغلب على الميتافيزيقا.[٦٤] إن هدف العدمية اليونجرية التي تقدم نفسها بوصفها تمردا على الانحلال الأوروبي هو استبدال الفعل بالتأمل وإعطاء الأولوية للتصميم على فعل الاختيار على الغاية التي جرى اختيارها، وفي النهاية، تفضيل إرادة الإرادة، بتعبير هيدجر، على إرادة القوة. وكانت نزعة يونجر الجمالية القتالية تلهمها بصفة أساسية كراهية الضعف وعدم التصميم، وعدم اليقين المدمر للذات عند العقل الاستدلالي (البرهاني) La raison raisonnant، وأيضا الهوة بين

الكلمات والواقع والمحسوس الحسى. ورغم أنه يربط (بمفصل) عدميته المعادية للعقلانية بالقوى الاجتماعية التى أدت إلى نشوء الاشتراكية القومية (النازية) بطريقة أشد فظاظة وغلظة ومن ثم أشد وضوحا، من بروفسور الفلسفة الألمانى (واسع المعرفة)، فإنه ينضم إلى مؤلف **الوجود والزمان** فى هذا التفضيل الواقعى للمخاطرة، والخطر، الذى يحرض الناس على أن يتخذوا موقفا متطرفا حيث يقدرون الحرية فى لحظة تدميرها، وينهضون بمسئولياتهم بتجريب العنف البدائى (الأولى) للهنا والآن: هنا الفوضى (رفض النظام الحاكم) هى محك ما لا يقبل تدميرا، الذى يشعر بلذة اختبار نفسه فى مواجهة العدم، ففى مغازلة الإفناء، يقوى المرء نفسه ويجرب حريته، كما يلعب المرء بالنار. وليس التطور التاريخى أكثر من نوع من الفراغ الدينامى، عدم فى حركة، حركة من لا شىء إلى لا شىء؛ متموقع "فيما وراء القيم" و"لا خصائص له". فالأمر يدور على "العبور إلى ما وراء النقطة التى يبدو فيها العدم (das nichts) مرغوبًا فيه أكثر من أى شىء يضمر أدنى أثر للشك" ومن ثم الانضمام إلى "جماعية للروح أكثر بدائية"، "عرق أصلى"، لم يظهر بعد كذات (كفاعل) لمهمته التاريخية وهو من ثم مستعد لرسالات جديدة.[٦٤]
ويمكن للقومية، بتمجيدها العرق الألمانى وبطموحاتها الإمبريالية، أن تتكلم اللغة السياسية أو شبه السياسية للتصميم والسيادة، الأمر والطاعة، وقوة الإرادة، والدم والموت، والإبادة، باعتبارها كيفيات التعبئة الشاملة، ولكن يمكن لها أيضا، كما عند هيدجر، أن تتكلم اللغة الميتافيزيقية أو شبه الميتافيزيقية لإرادة القوة كإرادة إرادة، كتوكيد للإرادة الموضوعة لا فى خدمة أية غايات، وإنما لتجاوز الذات، أو

مرة أخرى، لغة المواجهة الحازمة للموت بوصفها تجربة أصيلة للحرية.

كما تتجلى عند يونجر، توهمات وشعارات العدمية السياسية تحت عباءة اللغة النيتشوية، بينما تخضع العدمية السياسية عند هيدجر، والتراث النيتشوى ذاته، فضلاً عن النص الشائع "الثورى المحافظ"، لليونجريين والشبنجلريين، لمتطلبات التأملات الأنطولوجية لقارىء ما قبل السقراطيين، وأرسطو، واللاهوتيين المسيحيين، وبطريقة يبدو بها أن البحث المنفرد للمفكر الأصيل لا صلة له بالتنظير الانتهازى لمحارب سئم خوض المعارك الصغيرة. إن الحدود هى تلك التى تفصل الشخص العادى عن المحترف، الذى يعرف ما يتعين عليه أن يقول، لأنه يعرف فى الممارسة على الأقل الساحة التى سيكون على خطابه أن يقاتل فيها من أجل فضاء للتنفس، أى، **مجال المواقف الممكنة فى تزامنها**، وهو المجال الذى بالنسبة له سيتحدد موقعه سلبًا وتفاضليًا. إن معرفته بفضاء الإمكانيات هى التى تمكنه من أن "يتنبأ بالاعتراضات"، أى أن يستبق الدلالة والقيمة التى سوف تنسب لموقف معين، بالاعتماد على التصنيفات السائدة، وأن يقوض مقدمًا أى تفسير غير مقبول: وهنا تتطابق "الدلالة الفلسفية" والمعنى الفلسفى مع التمكن العملى أو الواعى من العلامات الاصطلاحية التى تشكل بنية الفضاء الفلسفى، وتتيح للمحترفين أن **يبعدوا** أنفسهم عن المواقع التى سبق تخصيصها، وأن **يتنصلوا** من أى شىء يحتمل أن يعزى لهم (يتنصل هيدجر من أى قصد تشاؤمى) وبإيجاز، أى لتأكيد **اختلافهم** فى ومن خلال شكل أضفيت عليه كل العلامات الضرورية لتجعله شكلاً **معترفًا** به. إن نسق تفكير معترف

به اجتماعيًا بوصفه فلسفيا هو نسق تفكير يتضمن الإحالة إلى مجـــال المواقف الفلسفية، وتمكنا واعيًا بدرجة معقولة من حقيقة الموقع الذى يشغله هو نفسه فى هذا المجال. وهكذا يتعارض الفيلسوف المحترف مع الفيلسوف الساذج"، وهو مثل "الرسام البدائى الفطرى" فى مجـــال الفن، لا يفهم حقا ماذا يفعل أو يقول، لأنه جاهل بالتـــاريخ النـــوعى الذى يعد المجال الفلسفى نتيجته، التاريخ النوعى المندمج فى مواقـــع مؤسسية اجتماعية، والمندرج فى إشكالياته النوعية بلغة فضاء مواقف ممكنة لشاغلى المواقع المختلفة، لذلك يقدم غيـــر المحتـــرف فكـــرًا غليظًا، قدر له، كما كان **العامل** Der Arbeiter بالنسبة لهيـــدجر، أن يصبح المادة الخام للتأملات العارفة عند المحترف الحقيقـــى، القـــادر بوصفه كذلك على أن يعين حدود **المشكلة** التى يعالجها الرجل العادى دون دراية. وقد يحدث حتى أن يكون الأخير جاهلاً تمامًـــا بقواعـــد اللعبة الأساسية بحيث يصبح موضوعًا لفكاهة أو لسخرية المفكـــرين المحترفين. وهكذا حين يقترف ج. إ. مور G.E Moore نوعًـــا مـــن المفارقة الزمانية تكمن فى أخذه النزعة الشكية علـــى محمـــل الجـــد مناقشا هذه المشكلة كمـــا لـــو كـــان كـــانط Kant (بتمييـــزه بـــين الترانسندنتالى "ما يسبق التجربة ويجعلها ممكنة" والتجريبى) لم يوجد قط. من ثم فهو يعلّق هذا النوع من تعليق المعتقد العادى الذى يعـــين بصرامة المعتقد الفلسفى، وبذلك يصبح معرضًا للحكـــم عليـــه بأشـــد الأحكام التى يمكن أن يطلقها الفلاسفة فظاعة، مهما يكن إسهابهم فى التبشير بفضائل السذاجة المحسوبة بحثًا عن العودة للقـــيم الأصـــلية: "مور Moore غر ساذج بينما سكستوس Sextus بسيط برئ"،[٦٦] (قـــد نلاحظ عرضًا، أن هذه هى الاستراتيجية التى يـــستخدمها الفلاســـفة

بعفوية ضد أى تساؤل مؤسس على "الحس المـشترك" أو ضـد أى تموضع علمى للافتراضات المسبقة المتأصلة فـى الانتمـاء لمجـال فلسفى، أى، الحالات والمواقف العقلية الملائمة التى يـستلزمها هـذا الفضاء الاجتماعى حيث إنها تصوغ بدقة قواعـد الإيمـان باللعبـة الفلسفية illusio).

وقد نفترض أن فيلسوفا ماهرًا فى مهنته مهارة هيـدجر يعـرف ماذا يفعل حين يختار يونجر كموضوع لإمعـان الفكـر (الجمـاعى والعمومى خاصة): لقد سأل يونجر الأسئلة (السياسية) الوحيدة التـى وافق هيدجر على أن يجيب عنها، الأسئلة (السياسية) الوحيـدة التـى **جعلها أسئلته** مقابل **إعادة ترجمتها**، وهذا يمكننا من أن ندرس آليات نمط التفكير الفلسفى. يفترض التحويل الذى يجريه من فضاء عقلـى (واجتماعى) إلى (فضاء) آخر فصلاً جذريا مقارنا بما سـمى، فـى مجال آخر، فصلاً معرفيًا "أو قطيعة معرفية". الحدود بـين الـسياسة والفلسفة هى عتبه أنطولوجية حقيقية: فالأفكار التى ترتبط بالتجربـة العملية، وتجربة الحياة اليومية، والكلمات التى تشير إليها (هـى فـى الأغلب متماثلة) تمر بتحويل جذرى يجعلها بالكاد قابلة لأن تتعـرف عليها عيون هؤلاء الذين وافقوا على القيام بالقفزة السحرية إلى مجال آخر. ولذا لا شك فى أن جان ميشيل بالمييـه Jean-Michel Palmier يعبر عن الرأى الشائع عند المعلقين حين يكتب: "مـن الـصعب ألا نندهش من الأهمية التى أولاها هيدجر لهذا الكتاب (العامـل).[٦٧] إن السيمياء الفلسفية (مثل السيمياء الرياضية عندما تحول سرعة فعليـة إلى مشتق لدالة فى معادلة أو مساحة إلى عدد صحيح، أو الـسيمياء القضائية حين تحول مشاجرة أو نزاعا إلى محاكمـة) metabasis eis

allo genos هى الانتقال لنظام آخر بالمعنى المقصود عند باسكال، وهو ما لا ينفصل عن metanoia، (التحول العقلى الجذرى)، فتغير الفضاء الاجتماعى يفترض تغيرا فى الفضاء العقلى.

وهكذا فإننا قادرون على أن نفسر لم لا يقوم الفيلسوف، الذى تتقوم حرفته فى أن يسأل أسئلة، وخاصة تلك الأسئلة التى تجعلها الحكمة المتلقاة لعالم الحياة اليومية مستحيلة وبالتعريف فى أن يسأل ولا يجيب أبدا عن أسئلة "ساذجة"، أى تلك الأسئلة غير المرتبطة بموضوع البحث، من وجهة نظره، ومنها على سبيل المثال، تلك الاستفهامات القائمة على الحس المشترك التى قد تكون لدى الناس عن أسئلته الفلسفية (حول وجود العالم الخارجى، وحول وجود الآخرين،الخ)، وخاصة تلك الأسئلة التى قد يرغب السوسيولوجيين فى مدها استدلالا من فضائهم العقلى والاجتماعى الخاص لكى يطبقوها على الفيلسوف، مثل تلك الأسئلة التى قد ندعوها "سياسية" أى التى هى صراحة، ومن ثم "سياسية" بسذاجة. ولكن الفيلسوف لا يمكن أن يجيب إلا عن الأسئلة الفلسفية، أى عن تلك الأسئلة التى توضع أمامه، أو التى يسأل نفسه عنها، فى اللغة الوحيدة التى يراها وثيقة الصلة بالموضوع، أى اللغة الفلسفية، وهى التى يستطيع الإجابة عنها فقط (فى الممارسة كما فى النظرية) بعد أن يكون قد أعاد ترجمتها إلى أسلوب تعبيره الخاص. ومع ذلك لا ينبغى أن نرتكب خطأ تفسير هذا التعليق بوصفه هجوما فى قول موجز مأثور يشنه رجل أخلاق يدفعه مزاج نقدى. وهذا الموقف المتباعد يفرض نفسه بطريقة شديدة العموم بوصفه الحل الواضح لمن يرغب فى أن يكون مقبولا فى عالم يتسم بالتبحر، أى، أن يعترف به كمشارك شرعى

ومن باب أولى، أن ينجح فيه، ويبدو هذا الموقع واضحًا بذاتــه لمــن تزود مسبقًا **بالتطبع** habitus الملائم، أى المكيف مقــدمًا للــضرورة البنيوية للمجال والمستعد لقبول الافتراضات المتــضمنة موضـــوعيا بواسطة القانون الأساسى للمجال، دون أن يكون واعيــا بهــا علـــى الأغلب.

وبإيجاز، يجب ألا نتوقع أن يعبر الفيلسوف عن ذاته بشكل فــج، مستخدمًا لغة السياسة الفظة، ويتعين علينا أن نقرأ ما بــين ســطور تعليق هيدجر على نص يونجر: ينتمى "العامل" لطور "العدمية الفعالة" (نيتشه). ويتألف تأثير هذا العمل كما يتألف أيضًا تحت شكل معــدل لوظيفته – فى حقيقة أنه يجعل "طابع العمل الكلى"، لكل الواقع مرئيا، من وجهة نظر العامل"، وبعد صفحتين تاليتين: على أى حال، لم تعد الرؤية والأفق اللذان يرشدان الوصف أو لم يعودا بعد محددين بتوافق كما كانا قبلاً. لأنك لم تعد تشارك الآن فى فعل العدمية الفعالة، الذى سبق وأن فكر فيه أيضًا فى كتاب **العامل** بالمعنى المقصود عند نيتشه فى الاتجاه نحو تجاوز ما. على أى حال "عدم المــشاركة"، لا يعنـــى على الإطلاق الوقوف "خارج" النزعة العدمية بالفعل، خاصة عندما لا يكون جوهر النزعة العدمية عدميًا ويكون تاريخ هذا الجــوهر أقــدم غير إنه يبقى أحدث من المراحل "التاريخية" القابلة لتعيــين الأشــكال المختلفة للنزعة العدمية. إن ما يجرى الإيحاء به عبر هذه المعــانى الإضافية هو مــشكلة النزعـــة الــشمولية (التوتاليتاريـــة)، والدولـــة الشمولية، التى تتمكن من استخدام التكنولوجيا، كوسيلة وسيطة لفرض هيمنتها على كامل الوجود، حيث لا تزال مطروحة للتــساؤل، حتـــى عندما شارف هذا الشكل النوعى من العدمية على نهايتــه تاريخيّــا.

ونستطيع أن نتتبع بقية الحجة بشكل أكثر سهولة: ما من أحد نافذ البصيرة لا يزال ينكر اليوم أن النزعة العدمية فى أشكالها الأكثر تنوعًا والأكثر خفاء هى "الحالة العادية للإنسان". وأفضل الأدلة على ذلك هى الهجمات الرجعية التى أعيد تنشيطها ضد العدمية على وجه الحصر، التى، تستبدل الدخول فى مناقشة مع جوهرها، بجهد لاستعادة الزمن القديم الطيب. إنها تبحث عن الخلاص فى الفرار، أى الفرار مما لا يريدون أن يروه: إشكالية الوضع الميتافيزيقى للإنسان. ونفس الموقف الهروبى ملح أيضًا حيث هجرت الميتافيزيقا بوضوح وحل مكانها المنطق والسوسيولوجيا، والسيكولوجيا؛[٦٨] وقد نقرأ هنا أيضًا أن الدولة الشمولية والعلم الحديث يؤلفان "العواقب اللازمة للانتشار الأساسى للتكنولوجيا" وأنه – مع دفع القلب بعيدًا– فإن الفكر الحق الوحيد غير الرجعى هو ذلك الذى يواجه النازية لكى يتأمل "بحسم" فى جوهرها بدلاً من أن يهرب منها. وكان هذا هو أيضًا معنى الجملة الشهيرة فى **مدخل إلى الميتافيزيقا** الذى ألقى فى دورة محاضرات فى عام ١٩٣٥، ونشر غير منقح فى عام ١٩٥٣، حول الحقيقة الداخلية وعظمة "الاشتراكية القومية"، أى المواجهة بين "التكنولوجيا العالمية" و"الإنسان الحديث".[٦٩] وهناك خط واضح يجرى من الأرستقراطية المكبوتة فى كتاب **الوجود والزمان** إلى التمثل الفلسفى للنازية، الذى يصير بشكل مبتذل تجليًا متشنجًا لإحدى مراحل تطور ماهية التقنية. وقد كان يونجر فى وضع جيد لقراءة ما بين سطور إعادة التقييم دون تنكر لمسار يشارك فيه هيدجر بدرجة كبيرة، حتى بما فيها عجزه عن أن يحمل مسئولية صارمة عن عواقب الدعوة إلى المسئولية.[٧٠] وتؤلف العدمية النازية، بوصفها

محاولة بطولية لتجاوز الحدود، وفق طراز يونجرى، ولتجاوز تلك العدمية التى تمثل تلك المحاولة شكلها المتطرف، التوكيد النهائى للاختلاف الأنطولوجى: وكل ما بقى هو المواجهة الحاسمة لهذا الانفصال، هذه الثنائية التى لا يمكن تخطيها بين الوجود ذاته والموجودات الفعلية بعد أن انفصل عنها إلى الأبد. إن الفلسفة البطولية لاحتقار الموت، بدلا من الفرار لطلب المساعدة، يجب أن تفسح الطريق لفلسفة ليست أقل بطولية، تقوم بالمواجهة الحازمة لهذا الانفصال المطلق. إن رفض كل تعال Transcendence ميتافيزيقى، الذى هو المرحلة العليا من إرادة الإرادة كجهد أخير لتجاهل غياب الوجود L'etre (الذى يتبينه هيدجر ويدينه فى كتابات يونجر الأخيرة، خصوصا فى "ما يتعلق بالخط" über die linie) يؤدى إلى رباطة جأش Gelassenheit تنتمى إلى قوة خفية فى انتظار لتجلٍ للوجود معادٍ للعدمية.

أخيرًا، حين أغلق نهائيًا الطريق الثالث (بالمعنى المقصود عند مولر فان دن بروك) للتجاوز البطولى، فإننا نكتشف العجز اليائس الذى يشكل دافع هذا التجاوز (عجز المثقف، الموضوع فى موقع المهيمن – الخاضع للهيمنة معًا فى البنية الاجتماعية). وعندما انتهى الفكر القوى، والتشجيع النشط للعدمية الفعالة، فى التعبئة العامة باعتبارها تطهيرًا روحيًا، تبقى فلسفة العجز، **العدمية السلبية**، التى تبقى على اختلاف راديكالى كذلك بين المفكر الذى أحرز استقلالا، وكل هؤلاء، الذين استسلموا لنسيان الوجود سواء كانوا أقوياء أم لم يكونوا.

المجال الفلسفي وفضاء الممكنات

ولكن هيدجر لا يخاطب يونجر فقط. إن خطابـــه محـــدد، ذاتيـــا وموضوعيًا، بالعلاقة مع فضائين مختلفين عقليا واجتماعيـــا، فـــضاء كتابة المقال السياسى، والفضاء الفلسفى بالمعنى الدقيق. وحتـــى فـــى مقال عن التقنية أهداه إلى يونجر، وهو من ثم المخاطب الظاهر، فإنه يتجه بطريقة ما "من فوق رأسه" (يتخطاه) إلى جمهور مختلف تمامـــا (كما يشهد على ذلك العنوان الذى كان عليه أن يعطيه عند نشر هـــذا النص العمومى الجلى حول التقنية:" مـــسألة الوجـــود").إن هيـــدجر بوصفه مفكرًا تقويضيًا مـــن الناحيـــة الفلـــسفية، يعـــرف ويعتـــرف بالرهانات الشرعية للمجال الفلسفى بما يكفى (إحالاته الواضحة إلـــى المؤلفين المعترف بهم، فى الماضى أو الحاضر، برهان كاف علـــى هذا)، وهو يحترم الهوة المطلقة التى أقامتها الأخلاق الأكاديمية بـــين الثقافة والسياسة[١] بما يكفى مـــن العمـــق حتـــى يخـــضع أوهامـــه الاجتماعية، ونزعاته السياسية، أو الأخلاقية، دون أن يقصد فعل ذلك بوعى، إلى إعادة بناء كفيلة بأن يتمخض عنها **إساءة التعرف عليهـــا méconnaissables**.[٢]

وعلى حين كان هيدجر يعاصر شبنجلر ويـــونجر فـــى الـــزمن العمومى (الخارجى) للسياسة، فإنه كان معاصرًا لكاســـيرر Cassirer وهوسرل Husserl فى التاريخ المستقل ذاتيا للمجـــال الفلـــسفى. وإذا

كان، كما رأينا توا، **موجودًا فى موقع معين** فى لحظة معينـــة مـــن التاريخ السياسى لألمانيا، فإنه **وضع نفسه فى موقع معين** فى مرحلة من التاريخ الداخلى للفلسفة، أو على نحو أكثر دقة، فى سلاسل العودة المتعاقبة إلى كانط، وهى مختلفة فى كل مرة، لأن كـــلاً منهـــا قـــد طورت فى مواجهة خلفية ما تسبقها، تحقب تاريخ الفلسفة الأكاديميـــة الألمانية وكما يرفض كوهن Cohen ومدرســـة مـــاربورج القـــراءة الفيشتيه (نسبة إلى فيشته) لكانط، يشجب هيـــدجر قـــراءة الكـــانطيين الجدد الكبار، الذين يختزلون، وفقا له، **نقد العقل الخـــالص** Critique de la raison pure إلى بحث عن شروط إمكان العلم، جاعلين الفكـــر عبدًا للحقائق التى تسبقه فى الواقع وكذلك فى القانون.[٣] ويمكن لنـــا أيضًا، مستخدمين سلسلة نسب أخرى، أن نحدد موقعه فـــى مفتـــرق طرق الخطوط التى أســـسها كيركجـــور Kierkegard، وهوســـرل، وديلتاى Dilthey. يتضمن تحديد موقعه فى هذا المجال تحديد موقعـــه فى تاريخ المجال، أى، إدماجه فى الـــسيرورة التاريخيـــة للمجـــال، بواسطة الاعتراف بالإشكالية المكونة تاريخيًا ومعرفتها التى تأسست عمليًا. وليس الأصل (النسب) الفلسفى الذى يدعيه الفيلسوف لذاته فى تفسيراته الاستعادية سوى رواية متخيلة جيدة التأسيس. فوارث تقليـــد التبحر يشير دائمًا إلى أسلافه أو معاصريه بقدر المسافة التى يتخذها فى علاقته بهم.

وسوف يكون من العبث تمامًا أن نحاول أن نفهم فكـــرًا فلـــسفيًا ينتمى بوضوح إلى الأساتذة الأكاديميين مثل فكر هيدجر بمعزل عـــن علاقته بالمجال الفلسفى الذى تجذر فيه: الذى لم يكف أبـــدًا عـــن أن يفكر، وأن يفكر فى نفسه داخل العلاقة بمفكرين آخرين – وعلى نحو

متزايد كذلك، فى مفارقة واضحة، كلما أصبح استقلاله وابتكاريته أشد وضوحًا. إن كل خيارات هيدجر الأساسية يكمن مصدرها فى الاستعدادات الأعمق لتطبعه habitus وتجليها فى الأزواج "البدئية" للمفاهيم المتناحرة المستعارة من روح العصر، جميعها محددة بالإحالة إلى فضاء فلسفى مشكل مسبقا، أى، فى العلاقة بمجال من المواقف الفلسفية يعيد إنتاج شبكة المواقع الاجتماعية الموجودة فى المجال الفلسفى وفق شروطه المنطقية الخاصة. وتتأثر الترجمات الفلسفية للمواقف السياسية - الأخلاقية بواسطة هذه الإحالة الدائمة إلى مجال المواقف الفلسفية الممكنة؛ وتملى هذه السيرورة ليس المشكلات فحسب، وإنما تشكل أيضًا بنية عالم الحلول الممكنة الذى يحدد مقدمًا المعنى الفلسفى لأى موقف، مهما يكن مبتكرًا (كما على سبيل المثال الموقف ضد الكانطية، أو الموقف التومائى المحدث neo - Thomist). إن هذه الإحالة هى التى تعين، بواسطة التماثل (الذى يُستشعر بدرجة أكثر أو أقل وعيًا) بين بنية المواقف الفلسفية وبنية المواقف السياسية الصريحة، المدى شديد التقييد للمواقف الفلسفية التى تتوافق مع الخيارات السياسية - الأخلاقية لأى مفكر معين.

وتزعم هذه المواقف، وتعتبر، فلسفية، بمقدار، وفقط بمقدار، ما يجرى تعريفها فى العلاقة بمجال المواقف المعروفة فلسفيًا، والمعترف بها فى لحظة معينة من الزمان، وبمقدار ما تنتزع الإعتراف بها كإجابات وثيقة الصلة **بالإشكالية** الأكثر إلحاحًا فى أى لحظة معينة، بلغة التناحرات التى تشكل المجال. ويظهر الاستقلال الذاتى النسبى للمجال فى قدرته على أن يُدخل نسقًا من المشاكل

وموضوعات الدراسة الشرعية، وسط الاستعدادات السياسية الأخلاقية التى توجه الخطاب وتشكل صورته النهائية، ومن ثم يخضع أى مقصد تعبيرى لتحويل نسقى: ويتسم فرض الشكل الفلسفى بمراعاة الشكليات السياسية، ويميل التحويل الذى يفترضه الانتقال من فضاء اجتماعى (لا ينفصل عن فضاء عقلى) إلى فضاء آخر، إلى إساءة التعرف على العلاقة بين النتاج النهائى والمحددات الاجتماعية التى تقف وراءه، ما دام الموقف الفلسفى ليس أكثر من مماثل، لموقف سياسى أخلاقى "ساذج" فى نسق قريب منه.

إن الولاء المزدوج للفيلسوف، المعرّف بالموقع الذى عين له فى الفضاء الاجتماعى (وبشكل أكثر تحديدًا، فى بنية مجال السلطة) وبالموقع الذى يشغله فى مجال الإنتاج – الفلسفى، هو ما يدعم سيرورات التحويل التى تنتمى بنفس القدر إلى اشتغال عمليات المجال على نحو غير واع، وقد أعيدت ترجمتها بلغة التطبع habitus، كما تنتمى للاستراتيجيات الواعية لفرض طابع النسق. وهكذا فإن العلاقة التى يبقيها هيدجر مع أشد المواقع بروزًا فى الفضاء السياسى، أى الليبرالية والاشتراكية، الماركسية أو الفكر "الثورى المحافظ"، أو مع المواقع الاجتماعية المناظرة، قد جرى تشكلها فى الممارسة وحدها عبر سلسلة كاملة من العلاقات مماثلة للتعارض الأساسى المعروض للعيان ومتحول الشكل فى آن معًا. إنها قبل كل شىء علاقة الرفض المزدوج، والإبعاد المزدوج التى اقتضاها الانتماء إلى أرستقراطية ثقافية، هُددت نخبويتها، من ناحية بالخطر المهلك لـ"تشوش الحدود، التسوية بالأسفل" Vermassung، و"خفض المستوى" التى يُعرضها لها

تدفق الطلاب والمدرسين الصغار، ومن ناحية أخرى، تهديد سلطتها المعنوية بوصفها مستشارا للأمراء، أو رعاة للجماهير بمقدم البورجوازية الصناعية والحركات الشعبية القادرة على تحديد أهدافها الخاصة. وهذه علاقة أعيد إنتاجها فى شكل نوعى، أى فى علاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى: إن سلك المفكرين المحترفين، الذى هُددت ادعاءاته فى السيادة الفكرية منذ نهاية القرن التاسع عشر بسبب القدرة النامية للعلوم الطبيعية على تأمل إجراءاتها الخاصة، وبظهور العلوم الاجتماعية التى استهدفت الاستيلاء على الموضوعات التقليدية للتأمل الفلسفى، يبقى هذا السلك فى حالة تأهب دائم ضد النزعة السيكولوجية، وعلى الأخص الوضعية،التى تدعى حصر الفلسفة ضمن حدود نظرية المعرفة، نظرية العلم (wissenschaftstheorie) (تعمل الصفتان للعلم الطبيعى naturwissenshaftlich والوضعى Positivistisch كإدانات لا محيد عنها، حتى بين المؤرخين).[٤] وفى عيون عالم أكاديمى شديد المحافظة عمومًا، هيمن عليه "القوميون" الألمان،[٥] وكانت السوسيولوجيا، التى كانت تعتبر علمًا فرنسيا، عاميا، والتى صنفت بوصفها نوعا من التطرف النقدى (مع ما نهايم Mannheim على وجه الخصوص)، تجمع كل الشرور: إن أنبياء الفهم Verstehen (فهم المعانى والقيم والغايات الباطنية) يملؤهم الاحتقار لهذا المشروع الاختزالى، الشعبى، حتى وإن لم يذكروه صراحة، وخاصة حين يتخذ شكل سوسيولوجيا معرفة.[٦] وهذه العلاقة بين الفلسفة والعلم قد نراها بشكل أشد خصوصية فى العلاقة التى أقامها هيدجر مع الكانطيين

الجدد، حيث ميز معاصروه من بينهم ما يسمى التراث الجنوبى الغربى، مع فيندلباند Windelband ثم ريكرت Rickert (المشرف على أطروحة هيدجر)، ومدرسة ماربورج، التى كان ممثلها الرئيسى هرمان كوهن Herman Kohen، هدف الكراهية المفضل لأيديولوجية الرايخ الثالث.(٧) وكما قدم فيندلباند، الأستاذ فى جامعة هيدلبرج، الذى خلفه هوسرل فيما بعد، نقدًا لميول كوهن نحو الوضعية اللاأدرية التى سبقت تصوريًا حجج هيدجر ضد النقد الكانطى للميتافيزيقيا. وتميل الإبسمتولوجيا الاختبارية (التجريبية) التى تكتشفها مدرسة ماربورج فى عمل كانط أن تستبدل بالنقد الفلسفى تحليلاً سببيًا وسيكولوجيًا للتجربة، يميل من ناحية نحو هيوم Hume ومن ناحية أخرى نحو كونت Comte، ومن ثم ينزع إلى أن يذيب الفلسفة فى الإبيستمولوجيا.(٨) ويمثل الكانطية التى تلهمها الميتافيزيقا بدرجة أكبر ألويس ريجل Alois Riegl أيضًا، الذى انجذب نحو فلسفة الطبيعة Naturphilosophie، وأستاذ هيدجر الآخر لاسك Lask، الذى يحول، كما يقول جورفيتش، التحليل المتعالى إلى ميتافيزيقا أنطولوجية.(٩) ويبرز كوهن وكاسيرر فى الطرف الآخر، بوصفهما الورثة النابهين للتقليد الليبرالى العظيم والنزعة الإنسانية للتنوير الأوروبى. ويحاول كاسيرر أن يُظهر أن فكرة "الدستور الجمهورى" بوصفها كذلك "ليست دخيلاً أجنبيًا على التراث الثقافى الألمانى بأى حال"، وإنما على النقيض، ذروة الفلسفة المثالية.(١٠) أما بالنسبة إلى كوهن، فإنه يقدم تفسيرًا اشتراكيًا لكانط، حيث يعالج الأمر الأخلاقى المطلق، الذى يوجب علينا أن نعامل الآخرين كغايات وليس كوسائل، بوصفه

البرنامج الأخلاقى للمستقبل (" فكرة تفوق الإنسانية كغاية تصبح بهذه الوسائل وحدها مثال الاشتراكية، حتى أننا يمكن أن نعرّف كل إنسان باعتباره غاية نهائية فى ذاته").(١١)

وبسبب الموقع المهيمن الذى شغله مختلف ممثلى الكانطية الجديدة، فقد كان على شاغلى المواقع المهمة الأخرى أن يُحددوا أنفسهم فى العلاقة بهم (أو بدقة أكثر، بالتعارض معهم)، وكذلك بالتعارض مع مختلف سيكولوجيات الوعى التجربى (الاختبارى الخبروى) – النزعة السيكولوجية، الحيوية، النقد التجربى – التى بدا أن بعضًا منها يشجعها بتحليله المتعالى المشوه بهذا القدر أو ذاك. وينطبق هذا على الفينومينولوجيا (الظاهرياتية) الهوسرلية، المنقسمة داخليًا بين أنطولوجيا، ومنطق متعالٍ ضد سيكولوجى. وهذا هو الميراث المباشر بهذه الدرجة أو تلك لفلسفة الحياة Lebensphilosophie المكيفة نتيجة لذلك نحو فلسفة الحضارة: التى تتضمن فى صيغتها الأكاديمية، ورثة ديلتاى (وأثره معروف على هيدجر)، وأيضًا، إلى حد ما، (ورثة) هيجل Hegel، وليبس Lipps، وليت Litt، أو شبرانجر Spranger؛ وفى طبعتها الشعبية، أنساق فكر مثل (نسق) لودفيج كلاجس Ludwig Klages الذى غَلَبَ عليه برجسون Bergson، وكان قريبًا للغاية من الأدب المحافظ الجديد (مع إفراطه على سبيل المثال، فى التقمص Einfühlung، والحدس واعتماده على البدائل التبسيطية مثل الروح والعقل، ليؤسس نقدًا عاطفيًا لعقلنة العالم وهيمنة التكنولوجيا عليه). هناك أيضًا الوضعية المنطقية لأمثال فيتجنشتين Wittgensteins وكارناب Carnap وبوبر

Popper: لقد هاجمت حلقة فيينا فى بيان نشر عـام ١٩٢٩ التـشوش الدلالى المستشرى فى الفلسفة الأكاديميـة، وأعلنـت تعاطفهـا مـع الحركات التقدمية، شاكة فى أن هؤلاء الذين يتشبثون بالماضى فـى المجال الاجتمـاعى يؤسـسون مواقـع متقادمـة فـى الميتافيزيقـا واللاهوت.[١٢]

هكذا كان فضاء الممكنات الفلسفية في اللحظة التـى نـال فيهـا هيدجر شهادة إكمال الدراسة المتقدمة Abitur فى كونستانس ودخـل إلى المجال الفلسفى الذى كان يجوس أعماقه الدنيا شكلان عظيمـان مقموعان، هما الماركسية، والميتافيزيقا الرجعيـة لـ"المحـافظين الثوريين". وعنِي الانتماءَ للمجال الفلـسفى فـى ذاك المكـان وذاك الزمان مواجهةَ المشكلة أو البرنامج التي شكلت تعارضاتهما بنيتـه: مشكلة كيف يمكن تجاوز فلسفة الوعى المتعالى دون الارتـداد إلـى الواقعية أو النزعة السيكولوجية للذات التجريبية، أو، ما هـو أسـوأ، إلى شكل ما أو آخر من أشكال الاختزال "ذى النزعة التاريخية"؟ وما هو متفرد فى مشروع هيدجر الفلسفى يكمن فى أنه قصد إلى إعـداد انقلاب فلسفى ثورى بـ **خلقه**، فى قلب المجـال الفلـسفى، موقعًـا جديدًا، سوف يتحتم أن يعاد فى العلاقة به تحديد كل المواقع الأخرى: هذا الموقع، الذى قد يكون الاستدلال عليه قد جرى من جهود معينـة لتجاوز الكانطية، والذى كان غائبًا مـن كـل الإشـكاليات الفلـسفية المشروعة ذات الطابع المؤسسى الأكاديمى، كان منطلبا بطريقة مـا من قبل حركات سياسية أو أدبية خارج المجال مثل حلقـة جـورج (حلقة ستيفان جورج) وجرى تجنيده إلى المجال بوصفه إجابة عـن

توقعات بعض الطلاب أو مساعدى الأساتذة الشباب. ولكـــى يتحقــق مثل هذا القلب لعلاقات القوة فى قلب المجال الفلسفى ولكـــى يُعطـــى للمواقف التى كانت هرطقية شكلاً من الاحترام، وبدونه من الشائع أن تظهر مبتذلة، فقد كان على هيدجر أن يقــرن اســتعداداته "الثوريـــة" كمتمرد مع السلطة النوعية التى خولت له بواسطة رأسمال متــراكم جدير بالاعتبار داخل المجال نفسه:. لقد كان هيدجر أستاذا مـــساعدًا لهوسرل (منذ ١٩١٦) ثم أصبح أستاذا نظاميا فـــى مـــاربورج (فـــى ١٩٢٣)، متمتعا بالمكانة المتألقة لمفكر طليعى قادر علـــى اســـتغلال وضع أزمة حادة قائمة داخل الجامعة وخارجها لكـــى يفــرض لغـــة ثورية ومحافظة فى آن معا: إن الأنبياء، كما لاحظ فيبر Weber فـــى حالة اليهودية القديمة وآباء الهرطقات عمومًا، هم غالبا منشقون عـــن الفئة الكهنوتية يستثمرون رأسمالاً نوعيًا جديرًا بالاعتبار فى تقويض النظام الكهنوتى، ويصوغون من قراءة متجددة لأشد المراجع قدســية أسلحة ثورة صممت لتعيد التقليد إلى شكله الأصلى، الحقيقى.

إن تطبع habitus هذا "الأستاذ النظامى" ordinaire الذى انحدرت أصوله من البورجوازية الصغيرة الريفية الدنيا، والذى لم يكن قـــادرًا أن يفكر أو أن يتحدث فى السياسة دون أن يـــستعمل نمـــاذج عقليـــة ولفظية مستعارة من الأنطولوجيا – إلى الحد الذى أصبحت فيه خطبة العميد النازى إعلانا ميتافيزيقيًا عن الإيمان – وأصبحت فى الممارسة العامل الذى مكن للتماثل بين المجال الفلسفى والمجال السياسى، وفى الواقع لقد امتصت مجمل الاستعدادات والمصالح المرتبطة بـــالمواقع المختلفة المتخذة فى المجالات المختلفة (فى الفضاء الاجتماعى للطبقة

الوسطى Mittelstand والشريحة الأكاديمية من هذه الطبقة، فى بنية المجال الأكاديمى، الذى يخص الفيلسوف، إلخ) وكذلك تلك التى ترتبط بالمسار الاجتماعى الذى يؤدى لهذه المواقع، أى موقع مدرس الجامعة من الجيل الأول، الذى بالرغم من نجاحه، قد وضع فى موقع زائف فى المجال الثقافى. ونظرًا لأن هذا التطبع habitus، يمثل نتاجا متكاملاً لعوامل مستقلة نسبيًا، فهو قادر على أن يدمج مثل هذه الحتميات بشكل دائم رغم وجود أصولها فى أنظمة مختلفة فى الممارسة والنتاجات التى هى جوهريا محددة تضافريًا Surdétermines (قد نفكر على سبيل المثال فى اهتمام هؤلاء المفكرين بمسألة الجذور، والأصول).

ومما لاريب فيه فإن مسار هيدجر الاجتماعى يساعد على تفسير موهبته ذات الطابع الاستثنائى المتعدد النغمات على نحو مطلق، أى موهبته فى إقامة الروابط بين المشاكل التى سبق أن وجدت فى شكل متشظ فحسب، متناثرة حول الحقلين السياسى والفلسفى، معطيًا الانطباع مع ذلك بأنه كان يضعها بطريقة أكثر "راديكالية" وأكثر "عمقًا" من أى أحد سبقه. إن مساره الصاعد الذى يَعْبُر عوالم اجتماعية مختلفة، أعده مسبقًا إعدادًا أفضل مما لو كان مساره مستويًا، لأن يتحدث ويفكر فى فضاءات متعددة فى نفس الوقت، وأن يخاطب أنواعًا من الجمهور غير نظرائه (مثل هؤلاء "الفلاحين" المتوهمين بهذا القدر أو ذاك الذين يوجدون فى المحل الأول كشىء مغاير، وظيفته إظهار رفض هيدجر للمثقف الذى لا جذور له)؛ كما أن اكتسابه المتأخر والمدرسى المحض للُغة المثقفة ربما عزز هذه

العلاقة باللغة التى مكنته من أن يلعب على التوافقات (التناغمات) المثقفة للغة العادية، وفى نفس الوقت أن يعيد إحياء التوافقات (التناغمات) العادية للغة المثقفة (وهو أحد أسباب الأثر القوى للاغتراب التنبؤى الذى ينتجه كتاب **الوجود والزمان**).[١٣] ولكن فوق كل شيء فإننا لا نستطيع أن نفهم الموقع الاستثنائى لمارتن هيدجر فى المجال الفلسفى إذا لم نأخذ فى اعتبارنا علاقته المتوترة الخرقاء بالعالم الثقافى وهى مدينة لمساره الاجتماعى غير المحتمل ومن ثم النادر. وعلى ذلك فمما لا شك فيه أن عداوة هيدجر لمعلمى الكانطية الكبار، خاصة كاسيرر، كانت تتجذر فى تنافر عميق مع تطبعهم habitus الغريب: "فمن ناحية، لديك هذا الرجل الضئيل الداكن القوى، المتزلج البارع ذو الملامح التى تفيض بالحيوية رغم جمودها، رجل صعب شديد المراس، ملتزم تمامًا بوضع المشاكل وحلها بأعمق جدية أخلاقية، ومن ناحية أخرى، هناك رجل ذو شعر أبيض، أولمبى ليس فى مظهره فحسب وإنما أيضًا فى روحه، بعقله المنفتح ومناقشاته واسعة التشعب، وملامحه المسترخية ووده المتسامح، بحيويته وقدرته على التكيف، وأخيرًا، تميزه الأرستقراطى.[١٤] ويمكننا أن نقتطف كلمات زوجة كاسيرر نفسها التى كتبت: "لقد جرى تحذيرنا بصراحة من مظهر هيدجر الغريب؛ كما تناهى إلينا رفضه لكل الأعراف الاجتماعية وأيضًا عداوته نحو الكانطيين الجدد، خاصة كوهن. ولم يكن ميله لمعاداة السامية غير مألوف عندنا كذلك...[١٥] وصل جميع الضيوف، النساء فى ملابس السهرة والرجال فى حلل العشاء. وقبل النصف الثانى من العشاء الذى طال بسبب أحاديث لا تنتهى، فتح الباب، ودخل رجل ضئيل لا يكاد يلحظ إلى الغرفة، وقد بدا أخرق

كفلاح تعثر في بلاط ملكي. كان له شـــعر أســود وعينــان ثاقبتــان داكنتان، يشبه بالأحرى حرفيا أصليا من جنوب النمــسا أو بافاريــا؛ وهو انطباع سرعان ما أكدته لهجته الإقليمية. لقد كان مرتـديا حلــة سوداء عتيقة الطراز".؛ وتواصل القول، "بدا لي، أن أشــد الأشــياء إقلاقا هو صرامته المفرطة وافتقاره التام لحس الفكاهة".(١٦)

يتعين علينا بالطبع ألا نسمح لأنفسنا بأن نخدع بالمظاهر: "الحلة الوجودية"،(١٧) واللهجة المحلية تبدوان لحد ما موضوع مباهــاة فــي حالة مدرس جامعي "لامع"، كان يــنعم بالفعــل بإعجــاب معلميــه وتلاميذه.(١٨) وهي تبدو مثل إحالاته المثالية إلى عالم الفلاح، بوصفها اتخاذ موقف متكلف، لا يمكن أن يكون تحديدا أكثــر مــن طريقــة لتحويل علاقته الخرقاء بالعالم الثقافي إلى موقف فلسفي. لقد اســتورد هيدجر إلى العالم الثقافي بوصفه دخيلاً "لامعــا"، وأجنبيــا حــصرا، طريقة أخرى في عيش الحياة الفكرية أكثر "جدية" وأكثــر "اتــصافا بالكدح" (على سبيل المثال في علاقته بالنصوص الفلسفية وباللغــة)، ولكنها أيضا أكثر "شمولية" وإطلاقا: أنها طريقة تتعلق بـــ **أســتاذ الفكر** **maitre a penser** الذي يدعي عودة لأصول أعــرض وأكثــر كمالا من أصول المدافعين عن فلسفة اختزلــت إلــى تفكيــر حــول المعرفة (العلم)، والذي يشعر، بالمقابل، بأنه مدين بها لرسالته الريفية ولدوره كضمير أخلاقي للمدينة بأن يتبنى التزاما متشددا ومطلقا فــي وجوده المثالي بأكمله.

ومن المحتمل ألا يكون الرفض المزدوج الذي استتبعته النزعــة الشعبوية الأرستقراطية لهيدجر بدون علاقة بالتمثل الفضائحي الــذي

قد يكون راوده، بهذا القدر أو ذاك بوصفه مثقفا من الجيل الأول، عن ما بدا له وضعًا معكوسا حافلا بالمفارقة، في وجـود الاسـتعدادات "الديمقراطية" و"الجمهورية" وحتى "الاشتراكية"، عند هـؤلاء الـذين شكلوا، بالنسبة له، البورجوازية العليا، والذين شعر أنه منفصل عنهم في كل شيء وخاصة فيما يتعلق بـ"أصـالة"، وإخـلاص معتقداتـه الشعبوية. إنه لمن السهل أن نتبين ردود فعله العدائية العميقة نحو هذه النزعة الإنسانية الثرثارة العقيمة، في سلسلة التعارضات التي تكمـن في قلب مذهبـه المحكـم، واضـعا الـصمت المطبـق (الكتمـان Verschwiegenheit) التعبير الكامل عن الأصـالة، ضـد الإطنـاب (هذيان، Geschwatz، ثرثرة Gerde) التجـذر (Bodenstandigkeit) لب أيديولوجيا "الأرض"، و"الجذور" ضد الفـضول Neugier، الـذي جرى تمثله، بلا شك بتوسط موضوع أفلاطوني، إلى حركية الـوعي المتحرر وانعدام جذور المثقف المرتحل (غير المستقر فـي مكـان) errant، الذي يرتبط (وهي كلمة – مفتاح أخرى) بـاليهودي،[19] أو، أخيرا، الرهافة المتكلفة لـ"الحداثة" الحضرية (في المدينة) واليهوديـة ضد البساطة القديمة الريفية ما قبل الصناعية للفلاح الذي هو غريـب بالنسبة للعامل المديني، النمط الأولي لـ"المـرء" « on » غرابـة المثقف المرتحل، الذي لا جذور له ولا روابط، ولا إيمـان ولا ولاء، عن "راعي الوجود".[20]

إن نقمته الأخلاقية وتمرده ضد المواضعات التي تراعى عادة من قبل المثقفين والطلاب، يكـشف عنها بصراحة أحيانا في تصريحات معينة أو في

روايات شهود عيان: لقد مقت أى "فلسفة حضارة" كما مقت المؤتمرات الفلسفية وقد اعتاد أن، يغلى بغضب انفعالى بسبب كمية المجلات النقدية التى تأسست بعد الحرب العالمية الأولى. وقد كتب بحدة إلى شيلر Scheler أن دراساته لم تفعل سوى أنها "قامت بتجديد إ. فون هارتمان E.von Hartmann، بينما الأساتذة الآخرون بجانب نشر قانون إيمانهم Logos الذى أصبح متقادمًا، كانوا ينشرون **نظريتهم فى الأخلاق** Ethos **ومراميهم** Kairos "ماذا ستكون نكتة الأسبوع القادم؟ أعتقد أن أى مصح عقلى إذا نظرنا إليه من الداخل سيقدم مظهرًا أنظف وأكثر معقولية من هذا العصر"، (ك. لويث، "التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر"، فى الموضوع المشار إليه آنفًا، ص٣٤٦) وهناك عرض كامل للحياة "اللامبالية" والسهلة للطلاب (للبورجوازية؟) مخفية بين سطور خطاب العميد النازى:"، لقد أُبعدت وطوردت "الحرية الأكاديمية" التى طالما احتُفى بها من الجامعة الألمانية، لأن هذه الحرية لم تكن حقيقية لأنها لم تكن إلا حرية سلبية. لقد عنيت بصفة أولية **تحررًا من الهم والاهتمام**، والابتهاج باعتباطية الميول والمقاصد، **والافتقار للقيد**،

بشأن ما تعين عمله وما تعين تركه. إن مفهــوم حرية الطالب الألمانى قد أعيد الآن لحقيقته"، (م. هيدجر، "توكيــد الــذات للجامعـــة الألمانيـــة"، ٢٧ مايو ١٩٣٣ فـــى: م. هيـدجر، (خطابـــات وتـــصريحات، مجلـــة توســـطات Mediation، ١٩٦١، عدد ٣ ص ١٣٩-١٥٩) إننا نعرف من شهود آخرين (أنظر هونرفيلد Huhnerfeld، نفس المصدر، ص٥١) أن هيدجر لم يقدر أحدًا مـــن زملائه، وأنه لم يكن يرغب فى الانخـــراط فـــى الفلسفة الأكاديمية التى لا تعيش إلا عيش الكفاف (vivoter).

ويتعين علينا بلا شك أن نرى فى لقائـــه الـــذى يمجد عالمًا فلاحيًا تعبيرًا مـــصبوغًا بالمثاليـــة، مزاحًا عن موضعه ومتساميًا بها عن ازدواجيته نحو العالم الثقافى، أكثر منه ســـببًا فعليًّـــا لهـــذه الخبرة. وإنه لمما يفى بالغرض أن نقتطف بعض اللحظات الدالة من البث الإذاعى الذى فسر فيـــه هيدجر سبب رفضه لكرسى الفلسفة فى بـــرلين، "لماذا نفضّل أن نبقـــى فـــى الأقـــاليم؟": حينمـــا تحاصر فى ظلام ليلة شتوية، عاصـــفة ثلجيـــة المأوى (الكوخ die hütte) وتغطى كـــل شـــئ، تكون اللحظة العظمى للفلسفة قد حانت. أســـئلتها

ينبغي أن تكون بسيطة وجوهرية (einfach und wesentlich) (...) لا ينبغي للعمل الفلــسفي أن يمارس بوصفه مشروعا منعزلا لفــرد غريــب الأطوار. إنه ينتمي إلى قلب عمل الفــلاح (...) إن ساكن المدينة يعتقد أنه "يختلط بالناس" حــين يتلطف ويجري محادثة مطولة مع فلاح. وحــين أقطع عملي في المساء وأجلس مع الفلاح علــى مقعد حجري قرب النار أو في ركن المــصطلى "Coin de Dieu" (زاويــة قــرب المــدفأة) (Herrgottswinkel)، فإننا غالبًا مــا لا نتحــدث على الإطلاق. إننا نصمت وندخن غليوننا (...) الصلة الحميمة لعملي بالغابة السوداء وســكانها مؤسسة على تجذر (Bodenstandigkeit) مئــوى عريق في الأقليم الألماني الــسوابي، (هيــدجر، "لمــاذا warum Bleiben wir in der provinz? نفضل أن نبقــى فــى الأقــاليم؟" مجلــة Der Alemanne (مــارس ١٩٣٤) مقتطــف عنــد شنيبرجر Shneeberger نفس المصدر (ص ص ٢١٦ - ٢١٨) ويخبرنا هيدجر لاحقا في نفــس الحديث كيف أنه حين تلقى عرضًا ثانيًا للتعيــين في برلين، ذهب ليرى "صديقة القديم" وهو فلاح بلغ من العمر خمسة وسبعين عامًا حيث أشــار دون أن ينبس بكلمة إلى أن عليــه أن يــرفض.

وهى حكاية من المؤكد أنها تجد مكانها إلى
جانب موقد هيراقليطس (عنصر التدفق الأصلى
هو النار) فى سير القديسين الفلسفية.

إن مؤرخى الفلسفة غالبا ما ينسون أن الخيارات الفلسفية العظيمة التى تحدد فضاء الممكنات الفلسفية، مثل الكانطية الجديدة، التوماوية الجديدة، الظاهراتية، إلخ، تتجسد فى أشكال ملموسة من البشر الذين ندركهم هم أنفسهم وفق نمط حياتهم، سلوكهم، حديثهم، بشعرهم الأشيب، وسماتهم الأولمبية، وأن هذه الخيارات الفلسفية التى ترتبط بميول أخلاقية وبدائل سياسية، هى التى تعطيهم مظهرًا خارجيا عينيًا. تُجرب المواقع وتُحدد المواقف فى العلاقة بهذه الهيئات الملموسة التى تُدرك انتقائيًا، سواء كان ذلك بتعاطف أو بنفور، بنقمة أو تواطؤ. إن حس اللعبة الأخلاقى، والسياسى والفلسفى معًا الذى يحتمُ افتراضه أى استثمارات واستبدالات ناجحة فى المجال الفلسفى، يستخدم هذه المعالم المحددة تضافريًا لرسم خريطة المسار الفلسفى الذى يدمج فى الممارسة "الثورة المحافظة" مع الإطاحة المضادة للثورة بنقد الكانطية الجديدة للميتافيزيقا و"سيادة العقل".

ويستثمر هيدجر كفاءته النوعية النادرة نسبيًا، التى اكتسبها بداءة من مدرسته الجزويتيه، ثم من لاهوتيى فريبورج، وفيما بعد من قراءة النصوص الفلسفية التى كان عليه أن يدرسها، فيما يتصوره بوصفه مشروعًا جذريًا/ راديكاليًا (الصفة ما تفتأ تتردد فى كتاباته ومراسلاته) للمساءلة النقدية، وأيضًا (كمشروع) محترم أكاديميًا. قاده هذا الطموح المتناقض بجلاء إلى أن يوحد رمزيًا بين قطبين

متعاكسين. وهكذا فإن فكرته عن لاهوت غير إلهى تشكل أكاديمية لتلقين المبادىء الأولية، هى محاولة للتوفيق بين الأرستقراطية المغلقة للحلقات الصغيرة مثل **حلقة جورج George Kreis**، التى يستعير منها نماذجه للإنجاز الثقافى (مثل هولدرلين، الذى أعاد اكتشافه نوربرت فون هيلينجرات Norbert von Hellingrath، أو كتاب رينهارت Reinhardt بارمينيدس Parmenides)، والصوفية البيئية لحركة الشباب Jügendbewegung أو اللاهوتية الإنسانية anthroposophique لشتينر، التى تبشر بعودة إلى البساطة الريفية والجدية، بنزهات الغابة، وبالغذاء الطبيعى، وبالأردية المنسوجة يدويًا. هنا النفثات الفاجنريه المتواترة فى أسلوب هيدجر البعيدة (ربما عدا فى نواياها) عن لعب ستيفان جورج الإيقاعى العروضى ضد الفاجنرى، وصيغته الطليعية التى تكمن فى "تغريب" المؤلفين المعتمدين،[٢١] وعودة إلى عالم الأفعال الضرورية، و"المألوف" والوجود اليومى،[٢٢] وكذلك زهده الريفى كبطل للمنتجات الطبيعية والرداء الإقليمى، الذى يبدو كاريكاتيرًا بورجوازيًا صغيرًا للزهد الجمالى للرواد العظام، بحبهم للنبيذ الإيطالى، وللمناظر الطبيعية لحوض المتوسط، وللشعر المالارمى (نسبة إلى مالارميه) والشعر ما قبل الرافائيلى (نسبة إلى رافائيل)، والملابس الكلاسيكية، وللصور الجانبية التى يمثل نموذجها دانتى - كل شىء فى هذا الطابع الأستاذى، أى الطبعة "الممقرطة" من النخبوية تنبئ عن رجل استبعد من النخبة الأرستقراطية ولكنه غير قادر على قمع نخبويته الأرستقراطية الخاصة.

وحتى نرى كيف أن هذا المزيج الأسلوبى الاستثنائى غير المتوقع الذى أنتجه هيدجر مناظرٌ بدقة للمزيج الأيديولوجى الذى كان عليه أن يوصله، علينا فقط أن نستعيد لغة هيدجر إلى فضاء اللغات المعاصرة لها حيث يتحدد تميزها وقيمتها الاجتماعية موضوعيًا: أى، إذ نذكر فقط النقاط وثيقة الصلة بالموضوع: اللغة الاصطلاحية والكهنوتيه التى تنتمى للشعر بعد المالارمى من نمط لغة ستيفان جورج، اللغة الأكاديمية والعقلانية لطبعة كاسيرر من الكانطية الجديدة، وأخيرًا، لغة "منظرى" الثورة المحافظة مثل لغة "موللرفان دن بروك"[٢٣] أو الأقرب لهيدجر فى المصطلحات السياسية، إرنست يونجر.[٢٤] وبخلاف لغة الشعر ما بعد الرمزى، التى جرى صبها الطقسى بدقة، ونقيت بدرجة عالية وخاصة فى معجمها، فإن لغة هيدجر، رغم أنها بمثابة تحويلها إلى النطاق الفلسفى، تستغل الرخصة المتضمنة فى المنطق التصورى المجرد لشعر المفهوم Begriffsdichtung بمعناه الدقيق، لتحتضن كلمات وأفكار (مثل الرعاية Fürsorge، على سبيل المثال) المستبعدة ليس فقط من خطاب الخاصة المغلق،[٢٥] إنما أيضًا من لغة الفلسفة الأكاديمية المحيدة بدرجة عالية. يُدخِل هيدجر إلى الفلسفة الأكاديمية – مؤسسًا سلطته على التقليد الفلسفى الذى يدعو المرء إلى استغلال الطاقة الكامنة اللامحدودة للفكر الذى تحتويه لغة الحياة اليومية والأمثال الشعبية[٢٦]– (وفق الخطوط التى توحى بها أمثولة موقد هيراقليطس التى يشرحها بتساهل) كلمات وأشياء كانت قد أبعدت سابقًا. غير أن هيدجر كما نعلم قريب من المتحدثين باسم "الثورة المحافظة"، وكان يكرس كثيرًا من كلماتهم وأطروحاتهم فلسفيًا، إلا إنه كان يضع مسافة

بينه وبينها بواسطة فرض شكل يعلى الاقتباسات "الأشد فظاظة" بإدخالها فى شبكة ذات رنين دلالى وصوتى يميز خصائص أسلوب هولدرلين فى شعر المفهوم انتحلها هيدجر النبى الأكاديمى. وكل هذا حدد له موقعًا فى الجهة المقابلة للأسلوب الأكاديمي الكلاسيكى، بتنويعاته المتعددة على الصرامة الباردة، سواء كان أنيقًا وشفافًا عند كاسيرر، أو ملتويًا ومبهمًا عند هوسرل.

«ثورة محافظة» فى الفلسفة

إن هيدجر، بوصفه ثوريا محافظا فى الفلسفة، يواجه المحلل بصعوبة لا يمكن تذليلها تقريبا. فإذا ما رغبنا فى تحليل الطبيعة النوعية لهذه الثورة، وحتى نتفادى أن نتهم بـ"السذاجة"، ينبغى علينا حتمًا أن نلعب لعبة الفلاسفة (وهى بمعنى من المعانى غاية فى السهولة، مادام هناك الكثير لنكسبه باستغلال الأرباح الموضوعية والذاتية للإسهام فى حس اللعبة illusio) وأن نقبل كل الافتراضات الملازمة للمجال الفلسفى وتاريخه، ولذلك فهى مسألة مركزية بالنسبة لطموح فكر تقويضى، حيث يمكن لهذه الافتراضات أن تدعم ثورته الفلسفية شرط أن يتجنب مساءلتها..[1] إلا أنه إذا ما رغبنا فى أن نرسم حدود هذه الثورة والشروط الاجتماعية التى أحاطت بظهورها، فينبغى علينا أن نتحرر تمامًا من كل الآراء المسبقة، سواء كانت العقيدة doxa الفلسفية الرسمية السائدة أو التحيز المتأصل لدى قاطن المجال "الساذج"، وهكذا نعرض أنفسنا لأن يحكم علينا بأننا نجهل اللعبة، أى بالقول، بأننا لا نقدم ولا نؤخر وغير مؤهلين، ونخاطر بترك المؤمن على إيمانه، عبر التعزيز اللاحق للصورة التى يقصد النص المجرد إعطاءها عن نفسه، بأنه لا يتيح مجالاً لـ"الاختزال" بوصفه واقعًا مقدسًا، لا يمس.[2]

بينما لا يمكننا أن نقطع أبدًا بأننا سوف نتغلب فى النهاية على

الغموض الذى لا يمكن تفاديه لتحليل مهدد دومًا بغوايات التساهل أو عدم الإحاطة، فإن طموحنا هو أن نصف البُعد الاجتماعى الدقيق للإستراتيجيات التى تختلط مظاهرها الاجتماعية والفلسفية بشكل لا ينفصم، ما دامت قد تولدت فى العالم الاجتماعى المصغر (المجهرى) للمجال الفلسفى: هكذا فإننا نفترض فى الواقع (يغدو الافتراض المعلن بجلاء مصادرة منهجية) أن الاهتمام الفلسفى محدد بدقة، سواء فى عين وجوده الخاص بوصفه الليبيدو العارف libido sciendi النوعى أم توجهه وتطبيقاته، بواسطة الموقع الذى جرى شغله فى بنية المجال الفلسفى فى اللحظة موضوع التساؤل، وهو من ثم محدد بمجمل تاريخ المجال، الذى قد يصبح فى شروط معينة مصدر تجاوز حقيقى للحدود المنتسبة إلى الطابع التاريخى.(٣)

ومما لا شك فيه أن هيدجر قد راهن بصفة مبدئية، إن لم يكن حصرًا، برصيده على الحقل الفلسفى - وهذا ما يجعل منه فيلسوفًا - وقد كان هدفه الأولى هو خلق موقع فلسفى جديد، محدد، بصفة جوهرية، فى علاقته بكانط أو على نحو أكثر دقة بالكانطيين الجدد: الذين يهيمنون على المجال تحت غطاء رأسمال رمزى يعمل كضمان للمشاريع الفلسفية القويمة (الأرثوذكسية)، أى كتابات كانط، والإشكالية الكانطية. ومن خلال هذه الإشكالية، التى تتخذ فى الفضاء الاجتماعى الشكل العينى للجدالات الكانطية الجديدة حول الأسئلة الشرعية للحظة، مثل مشكلة المعرفة ومشكلة القيم.(٤) يقدم المجال والذين يهيمنون عليه أهدافًا - وأيضًا حدودًا - للطموحات التقويضية للوافد الجديد. بيد أن هيدجر واسع المعرفة، فى كل من الأمور

الأصولية (الأرثوذكسية) (وقد كتب عدة مراجعات نقدية لكتب حـول كانط، مناقشا بصفه خاصة علاقته بأرسطو) وفى الأمـور متغـايرة العقيدة، أو حتى الهرطقية باعتدال، كما يمكن أن نرى من أطروحـة الدكتوراه التى كتبها عن دنس سكوتس Duns Scotus، وهو يقـارب هذه المشاكل بما يمكن أن نسميه، بالتماثل مع السياسة، خطًا نظريًـا. وما دام هذا الخط متجذرًا فى أعماق التطبع habitus، فإنه لا ينشأ فى منطق المجال الفلسفى وحده، أضف إلى ذلك، أنه يخدم بدوره تحفيـز الخيارات التى اتخذت فى مجمل المجالات. ولا ينبغى أن يغرب عن بالنا أن التماثلات التى تأسست بـين المجـال الـسياسى، والمجـال الأكاديمى، والمجال الفلسفى، وبصفه خاصة بين التعارضات الكبرى التى تشكل بنية كل منها، مثل التعارض الـسياسى بـين الليبراليـة والماركسية، والتعارض الأكاديمى بين العلوم الإنسانية التقليدية (بمـا فيها الفلسفة) والعلـوم الطبيعيـة بتبعياتهـا الوضـعية، أو العلـوم الاجتماعية بزخارفها "النزعة الـسيكولوجية"، والنزعـة "التاريخيـة" والنزعة "السوسيولوجية" وأخيرًا التعارض الفلسفى بين مختلف أشكال الكانطية، التى تفصلها انقسامات، حتى وإن كانت "مجـردة" فليـست بدون صدى فى النطاقين السياسى أو السياسى الأكاديمى. وهنا ندرك عندئذ كيف أن الخيارات المنتقاة، بوصفها دالة فلسفيًا بالنـسبة للخـط النظرى المختار، على المستوى الفلسفى الدقيق الـذى لا شـك فـى افتراض أن يكون مبرأ من أى اعتبارات سياسـية أو أكاديميـة قـد تحددت تـضافريًا، سياسيًا وأكاديميًا معًا. وليس هناك من خيار فلسفى - لا الذى يروج الحدس، على سبيل المثال، ولا الحكم المنطقى، فـى الطرف الآخر، ولا حتى ذلك الذى يعطى الأسبقية للمتعالى الجمـالى

على المتعالى التحليلى، أو الشعر على اللغة الاستدلالية – لا يستتبع قرينه الأكاديمى وخياراته السياسية، والذى لا يدين لهذه المواقف الثانوية التى اتخذت بغير وعى إلى هذا الحد أو ذاك، ببعض تحدداته العميقة.

إن ما يعطى فكر هيدجر طابعه الاستثنائى (البوليفونى) متعدد الأصوات والمعانى، هو بلا شك موهبته فى التحدث بتناغم واتساق فى سجلات متعددة فى نفس الآن، مُلمحًا (بشكل سلبى) إلى الاشتراكية، والعلوم أو الوضعية عبر قراءة فلسفية محضة لبعض القراءات الفلسفية المحضة لأعمال كانط (بالرغم من أن لهذه ذاتها تضمينات سياسية). وفى أى مجال من المجالات، فإن كل تحدد / تعين هو أيضًا سلب، ولا يمكن لأحد أن ينشىء خطًا نظريًا (أو حتى خطًا سياسيًا أو أسلوبيًا فنيًا، بالمناسبة) دون إقامته فى تعارض مع خط آخر، مع الخطوط المتنافسة الأخرى، وهكذا يحدده بلغة السلب. ولأن حدّى كل البدائل المختلفة المتماثلة بنيويًا مرفوضان نتيجة لنفس المبادىء، فإن الخيارات (وهى دائمًا ما تخص طريقًا ثالثًا) التى يجرى اختيارها فى الفضاءات المختلفة العقلية (والاجتماعية) تتوافق مباشرة، مادامت متكافئة بنيويًا.

وعند مواجهة الإشكالية الكانطية – الجديدة، بقدر ما تتجلى فى شكل أكثر ما يكون تعارضًا معه (بل أكثر تنافرا)، بالنسبة لنزعاته السياسية الأخلاقية (فى أعمال كوهن) وكذلك كما تتجلى فى شكل أعيد الاشتغال عليه وأعيد تجديده بتطويره (فى عمل منافسة صاحب الامتياز هوسرل)، يعطى هيدجر الانطباع، بسبب التماثل بين

الفضائين، بأنه يضع على المستوى الأعمق والأشد جذرية، بعض المشاكل التى طرحت فى المجال الأكاديمى (مسألة الوضعين الخصوصيين للعلم والفلسفة) وفى المجال السياسى (المسائل التى أثارتها الأحداث الحرجة لعام ١٩١٩). برفضه، كما يفعل فى كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**، أن يتبنى المقاربة التى تجلت فى المناظرة حول ما هية القانون الذى ينبغى أن يضبط خطوات العلم الذى يدعى وضعًا واقعيًا، فإنه يقلب علاقة خضوع الفلسفة للعلم التى تميل الكانطية الجديدة لتأسيسها (وهى تشبه فى ذلك الوضعية) مع المخاطرة باختزال الفلسفة إلى تأمل بسيط فى العلم. وبتأسيس الفلسفة كعلم أساسى، قادر على تأسيس علوم أخرى، ولكن الذى لا يمكن له أن يؤسس نفسه، فإنه يستعيد للفلسفة الاستقلال الذى تسببت مدرسة ماربورج بتحليلها القانونى فى فقدانه، وللسبب عينه، فإنه يحول المسألة الأنطولوجية حول معنى الوجود إلى شرط مسبق لأى بحث فى صلاحية العلوم الوضعية.(٥)

هذا القلب الثورى، مثل نموذجى لما يمكن أن نسميه، بكل الاحترام الواجب Salva reverentia، إستراتيجية ماهوية (أساسية جوهرية ومن ثم تأسيسية)wesentlichkeit تؤدى إلى أخرى. وتؤدى مقاربة كوهن، إلى إيلاء أسبقية لمشكلة الحكم (بالمعنى المنطقى) على مشكلة الخيال الترانسندنتالى.(*) بدون تتبعها حتى نتيجتها المنطقية، أى المثالية المطلقة. يختزل كوهن الحدس إلى المفهوم والاستطيقا إلى

(*) ترانسندنتالى عند كانط تتميز عن المتعالى transcendant الذى لا يمكن معرفته، فهو يعنى العناصر الأولية شرط التجربة، مقولات ومبادىء فهم وأفكار تنتظم فيها مدركات الحس، وهى كامنة باطنة أولية. (المراجع)

منطق، ويضع فكرة الشيء في ذاته بين قوسين مستبعدًا إياها، ويميل إلى أن يستبدل تركيبة العقل الناجحة (التي وضعت بواسطة المنطقية الشاملة لهيجل) بالتركيبة الناقصة للفهم. وبعد أن أخذ هيدجر واستعمل ضد كوهن التناهي الذي يمكن أن يلمح في تأكيده على عدم كمال المعرفة. أعاد تأسيس ميزة الحدس والاستطيقا (الحساسية)، جاعلاً الزمانية الوجودية الأساس الترانسندنتالي للعقل الخالص وإن يكن حسيًا.

إن الإستراتيجية الفلسفية هي في نفس وذات الوقت استراتيجية سياسية في قلب المجال الفلسفي: عند كشف الميتافيزيقا التي تعزز النقد الكانطي لكل ميتافيزيقا، يستولي هيدجر لصالح "الفكر الماهوي التأسيسي" (das wesentliche Denken) – الذي يكتنه العقل[*] "رغم أنه جرى تمجيده لعدة قرون" معتبرًا إياه "ألد خصوم الفكر"[٦] على رأسمال السلطة الفلسفية الذي حازه التقليد الكانطي. غير أن هذه الاستراتيجية البارعة تعرض الكانطيين الجدد للهجوم، ولكن باسم الكانطية، وهكذا تقرن منافع مهاجمة الكانطية القويمة (الأرثوذكسية) مع (منافع) ادعاء سلطة كانطية: وهو أمر ليس جديرًا بالإهمال في مجال تنبثق فيه كل الشرعية من كانط.

> أدرك كاسيرر، الذي كان واحدًا من الأهداف الأولية، ماذا كان يحدث، وقد سمح "لتميزه" الأكاديمي خلال مناظرات دافوسDAVOS، أن يتوارى وتحدث بلغة اختزالية فظة حول

(*) أي يعالج إدراك العقل لذاته Apperception بالألمانية. (المراجع)

محاولات الاستيلاء والاحتكار:[٧] حيث إن الفلسفة الكانطية هى المعنية، لا يمكن لأحد أن يدعى بهدوء وبيقين دوجماتى أنه ملكها بالفعل، لا بد لكل واحد من أن يأخذ كامل الفرصة **لإعادة الاستيلاء عليها**. نواجه فى كتاب هيدجر بمحاولة من هذا النوع **لإعادة الاستيلاء على** الموقع الأساسى لكانط (إ. كاسيرر، م. هيدجر، جدال حول الكانطية والفلسفة، دافوس، مارس ١٩٢٩؛ نفس المصدر، ص ص ٥٨ - ٥٩، التشديد لى). إن التباس كلمة "إعادة الاستيلاء" دالة فى حد ذاتها. وقد فسرت فيما بعد: "لم يعد هيدجر يتحدث هنا كمعلق، وإنما كمدع يشهر السلاح ضد مذهب كانط، إن جاز القول، لكى يخضعه ويجبره على أن يخدم إشكالياته الخاصة. وإذ نواجه بمثل هذا الاغتصاب، فلا مناص من أن نطلب إعادة الوضع إلى ما كان عليه" (نفس الموضع المشار إليه أيضًا ص٧٤). هذا لا يزال مجازًا، ولكنه (مجاز) سيصبح حالاً أكثر وضوحًا: "ليس فى رأس هيدجر سوى فكرة واحدة، عبر تفسيره لكانط، ما من شك حولها، إنها تصفية هذه الكانطية الجديدة التى قد تُخضع كل النظام الكانطى لنقد المعرفة، أو حتى تختزله تحديدًا إلى لا شىء أكثر من نقد للمعرفة. وهو

> يطرح ضد ذلك التفسير طابعا ميتافيزيقيا جوهريا للإشكالية الكانطية، (نفس الموضع المشار إليه أيضا ص ٧٥). إضافة لذلك: "أليست فرضية هيدجر هى قبل كل شىء إستراتيجية هجومية؟ أليس من المحتمل ألا نجد أنفسنا فى نطاق تحليل الفكر الكانطى،بل وقد دخلنا بالفعل نطاق **مناقشة حادة** ضد هذا الفكر؟ (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص ٧٨؛ التشديد لى). يرفض هيدجر تحليل كاسيرر المنحاز بإنكار بارع مميز لخصائص هيدجر: "لم يكن قصدى أن أواجه التفسير "الإبستمولوجى"، بتقديم شىء طريف يمجد المخيلة (كما يفعل كاسيرر)" (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص ٤٣).

لا تنفصم إعادة تفسير هيدجر للكانطية عن إعادة إدماجه لفلسفة الظاهريات و"تجاوزه" فكر هوسرل: فهو يستخدم كانط (بعد إعادة تفسيره) لتجاوز هوسرل، الذى، يمكنه من زاوية أخرى، أن يتجاوز كانط. إن المشكلة الظاهرياتية المحضة التى تخص العلاقة بين التجربة المحضة كحدس للموضوعية ما قبل المحمولية(*) (قبل التفكير بالمقولات)، والحكم، بوصفه حدسًا شكليًا يؤسس صلاحية التركيب، يجد فى نظرية المخيلة الترانسندنتالية(**) الحل الذى لم يكن هوسرل

(*) المحمولية: نسبة محمول إلى موضوع. المراجع

(**) المخيلة عند كانط ملكة تركيب المحسوسات فى صور. المراجع

قادرًا على تقديمه بسبب قــراره أن يقتــصر علــى مطلــب المنطــق الترانسندنتالى (بالرغم من أن كشفه أن فعــل المعرفــة لا يمكــن أن ينفصل عن الزمانية هو الذى أدى إلى تحقيق هــذا الاستبــصار). إن إخفاق محاولة هوسرل فى التوفيق بين مفهوم أفلاطونى عن الماهيــات ومفهوم كانطى عن الذاتية الترانــسندنتالية قــد جــرى تجــاوزه فــى أنطولوجيا هيدجر الزمانية، أى، التناهى الترانسندنتالى، الذى يــستبعد الأبدى من أفق الوجود الإنسانى والذى لا يضع عنــد مــصدر الحكــم وأساس نظرية المعرفة حدسا ذهنيا وإنما حدسًــا حــسيا متناهيًــا. إن حقيقة الوصف العيانى للظواهر، التى لا تعيها الفلــسفة الظاهرياتيــة، وحقيقة **نقد العقل الخالص**، التى عتمها الكانطيون الجدد، تكمــن فــى واقعة، "أن تعرف، بدئيا، هو أن تحدس". إن الذاتيــة الترانــسندنتالية، بقدر ما تتجاوز ذاتها لكى تخلق إمكانية مواجهة تشكل الموضــوعات، والانفتاح على الموجودات الأخرى، ليست إلا الزمــان، الــذى يكمــن مصدره فى المخيلة، والذى يؤلف هكذا مصدر الوجود بوصفه وجودًا.

القلب جذرى: ربط هوسرل أيضا الوجود بالزمــان، والحقيقــة بالتاريخ، وعبر سؤال أصل الهندسة، على سبيل المثال، طرح علــى نحو مباشر نسبيًا مشكلة تاريخ تكوين الحقيقة، ولكن بــ"خط" كان خط الفلسفة كعلم منضبط والدفاع عن العقل؛ بينما يحول هيــدجر وجــود الزمان إلى مبدأ الوجود ذاته، وبغمر الحقيقة فى التــاريخ ونــسبيته، يؤسس أنطولوجيا (حافلة بالتناقضات الظاهرية) للتاريخية المحايثــة، أنطولوجيا ذات طابع تاريخى.(٨) فى حالة تكون المهمة هــى إنقــاذ العقل بأى ثمن، أما فى الحالة الأخرى، فهناك ارتياب جــذرى فــى

العقل، ما دام الطابع التاريخى، مصدر النسبية ومن ثم "النزعة الشكية"، قد وضع فى مبدأ المعرفة ذاته.

ولكن الأشياء لم تكن بهذه البساطة قط، واستراتيجية التجاوز الجذرى تؤدى إلى مواقع ملتبسة جوهريًا أو إذا ما تحدثنا بدقة فإنها قابلة للقلب (العكس) (التى سوف تيسر فى النهاية الانقلابات العكسية غير المتناقضة، والتكتيكات ذات الأغراض المزدوجة الصالحة لتشجيع المقاصد المزدوجة). وبنقش التاريخ ضمن الوجود، بتكوين الذاتية الحقة بوصفها تناهيًا مفترضًا ومن ثم مطلقًا، وبتأسيسه زمانًا وجوديًا أنطولوجيًا يقوم بالتكوين أى زمانًا يفكك التكوين ويعيد التكوين فى قلب "الكوجيتو" الذى يقوم بالتكوين (ويدعه ثابتًا فى جوهر الأنا أفكر)، يقصد هيدجر أن يطيح بإطاحة كانط بالميتافيزيقا، ويباشر نقدًا ميتافيزيقيًا لكل نقد للميتافيزيقا، بإيجاز، إنه ينجز الثورة المحافظة (die konservative Revolution) فى الفلسفة. وهو يحقق هذا عبر استراتيجية نموذجية عند "الثوريين المحافظين" (وبصفة خاصة عند يونجر): تتألف الإستراتيجية من القفز فى النار لتفادى الاحتراق، تغيير كل شىء دون تغيير أى شىء، عبر واحدة من تلك **التطرفات البطولية** التى توحد وتوفق التعارضات **لفظيًا** فى قضايا سحرية وحافلة بالمفارقات، بدافع تحديد موقع الذات دومًا وراء الماوراء. وهكذا نجد عند هيدجر القول بأن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون سوى ميتافيزيقا التناهى، وأن التناهى فحسب هو الذى يؤدى إلى غير المشروط؛ أو أيضًا، الوجود ليس زمانيًا لأنه تاريخى، ولكنه تاريخى، على النقيض، لأنه زمانى.[٩]

يتعين علينا هنا ان نحلل العلاقة بين هيدجر وهيجل، كما عرضت فى **الهوية والاختلاف** Identität und Differenz حيث تتخذ المواجهة شكل إلحاق / وابتعاد عبر قلب (عكس) العلامة (الرموز): يتوقف الوجود عن أن يكون مفهومًا مطلقا، يضع كل الموجودات فى مفهوم شامل، ويصير اختلافا عن أى موجودات étants جزئية، أى يصير اختلافا بوصفه اختلافًا: أى تحقيق مصالحة الفكر والوجود فى اللوجوس logos (الكلمة وتداعياتها حجية الحقيقة والمعنى والعقل)، عند هيدجر، فى الصمت. إنها مهمة جعل الوجود متجليًا أى، إبراز جدل التناقضات، التى بواسطتها يمكن للوجود المحض بوصفه لا وجودًا أى عدمًا أن يتحول إلى تاريخ **للصيرورة** ويصير عند هيدجر الثانى جهدًا لنزع الغطاء على نحو ما عن غياب الوجود. ولإبراز عملية صدور الوجود فى اختلاف الموجودات بنوع من الأنطولوجيا السلبية (بنفس المعنى الذى نتحدث به عن لاهوت سلبى لا يعرف الله إلا بصفات سلبية منفية فليس كمثله شىء)، **كقلب للحركة الذاتية** selbstbewegung للمطلق الهيجلى الذى لا يمكن أن يعبر عن نفسه إلا فى الصمت أو فى استحضار شعرى لـ Ens absconditum

(الوجود المستتر بلاتينية العصر الوسيط) فقط.

إن التقلبات اللفظية التى تيسر الهروب من النزعة التاريخية بتأكيد التاريخية الماهوية للموجود، وبإدراج التاريخ والزمانية ضمن الوجود، أى، ضمن اللاتاريخى والأبدى، هى نموذج لكل الاستراتيجيات الفلسفية للثورة المحافظة فى الشئون الفلسفية. وكل هذه الإستراتيجيات التى مبدؤها الدائم تجاوز راديكالى يتيح الحفاظ على كل شىء خلف مظهر تغيير كل شىء، بربط التعارضات داخل نظام للفكر ذى وجهين، **يستحيل التملص منه** **incontournable**، مادام مثله، مثل (الإله) يانوس Janus، قادرا على مواجهة التحديات من كل الاتجاهات فى نفس الوقت: إن نزعة التطرف المنهجى للفكر الأساسى تمكنه من أن يتجاوز أشد الأطروحات راديكالية، سواء أتت من اليسار أو من اليمين، فى اتجاهه إلى نقطة القلب حيث يصير اليمين يسارًا لليسار وبالعكس.

وهكذا، فإن البحث فى التاريخ، وهو مبدأ النسبية والعدمية، من أجل تجاوز العدمية، هو فى الواقع إبقاء الأنطولوجيا ذات الطابع التاريخى محمية من التاريخ، بتوظيف سرمدة (تأبيد) الزمانية والتاريخ من أجل تجنب إضفاء التاريخية على الأبدى.[١٠] إن هيدجر **يلعب بالنار** بإعطائه "أساسًا أنطولوجيا" للوجود الزمانى، باقترابه من خلق رؤية تاريخانية للأنا الترانسندنتالى، سوف تعطى دورًا حقيقيًا للتاريخ بأخذها فى الاعتبار سيرورة التكوين التجريبى للذات العارفة (كما جرى تحليلها من قبل العلوم الاجتماعية الوضعية)[١١] وللدور التكوينى للزمان وللسيرورة التاريخية فى توليد "الماهيات" (ماهيات

الهندسة، على سبيل المثال) ولكنه يبقى أيضا اختلافًا جذريا عن أى نوع من أنواع الأنثروبولوجيا التى تدرس الإنسان بوصفه موضوعا معطى مقدما،[١٢] وحتى عن الأشكال الأشد "نقدية" للأنثروبولوجيا الفلسفية. (وخاصة تلك التى جرت صياغتها من قبل كاسيرر أو شيلر). وهكذا، ففى نفس فعل إجازة اختزال الحقيقة إلى الزمان، والتاريخ، والمتناهى، ومن ثم فى حرمان الحقيقة العلمية من الأبدية التى تدعيها والتى منحتها إياها الفلسفة الكلاسيكية، فإن إضفاء الأنطولوجيا l'ontologisation هذا على التاريخ والزمان (مثل إضفاء الأنطولوجيا على الفهم verstehen الذى لا ينفصل عنه) يسلب من التاريخ (والعلم الأنثروبولوجى) حق إدعاء الحقيقة الأبدية لوجود الإنسان الأنطولوجى (الوجود هناك) Dasein بوصفه تزمينا وتاريخية، أى كمبدأ قبلى A priori وأبدى لكل التاريخ (بنفس معنى تأريخ Historie وتاريخ Geschichte عند هيدجر). إنها تؤسس الحقيقة ما فوق التاريخية للفلسفة، التى تعلن ماوراء كل تحدد تاريخى، الحقيقة عابرة المراحل التاريخية للوجود الفردى Dasein بوصفه تاريخى الطابع. ولكن بتأسيس التاريخية أو الفهم بوصفهما البنية الأساسية للوجود الفردى Dasein، عبر تحصيل حاصل مؤسس يترك الأشياء كما هى – لأننا قد نسأل أيضًا كيف يمكن لأنطولوجيا **الفهم** (verstehen) أن تجعل الفهم أسهل فى **الفهم**؟ – ويعطى هيدجر الانطباع بالفعل بأنه يصوغ المسألة بشكل أكثر أساسية وجذرية، ولكنه يوحى فى الواقع، دون أن يحتاج لعرض التدليل، بأنه لا يمكن أن يكون للعلوم الوضعية الكلمة الأخيرة حول الموضوع.

يمكن أن نرى مثلاً عمليًا لهذا "الخط" الفلسفى فى الإستراتيجية التى يبسطها هيدجر ضـد كتـاب كاسيرر **فلسفة الأشكال الرمزية** خلال منـاظرة دافوس: بعد أن أعلن فـى البدايـة أن تكـوين الكانطية الجديدة يتعين أن يفسر بواسطة "حـرج الفلسفة حين اضطرت لأن تسأل نفسها ما الـذى لا تزال تدعيه بوصفه حكـرًا عليهـا، ضـمن النطاق الكلى للمعرفة"، (مناظرة حول الكانطيـة والفلسفة، (ص ص ٢٨ – ٢٩)، فقد شرع فـى زعزعة أسس الطموح المعرفى لتأسيس العلـوم الاجتماعية، رغم أنه يستحسن فى هذا الطموح، بالطبع، احترامه للمراتبية الثقافية: يقول هيدجر، إن "كاسيرر" يأخذ إلى مستوى رفيـع **جوهريًـا** إشكالية البحث الوضعى فى الميثولوجيا، ويقـدم مفهومًا للأسطورة – إذا ألهم البحث التجريبى – سوف يقدم ضوءًا **مرشدًا** شديد القوة قادرًا علـى إضاءة وتحليل وقائع جديدة، كما يتعين أيضًا أن يطور فى العمق المادة التى جـرى اكتـسابها، (نفس الموضع المشار إليه آنفًا ص ٩٤، التشديد لى). وبعد أن عبر عن إعلان التضامن وهو ما يلزم ممثلى **التخصص المعرفى المهـيمن** حـين يواجهون تخصصات أخرى أدنى منزلة، يلجـأ هيدجر إلى إستراتيجيته المفـضلة، أى الحركـة

الأساسية wesentlichkeit بتجاوزها الذى لا يقهر لكل تجاوز، لأساسها المؤسس ذاتيًا لكل أساس، بمقدمتها المطلقة لكل المقدمات: 'هل التحدد السابق للأسطورة بوصفها وظيفة تكوينية للوعى قد أسست ذاتها بشكل كاف؟ أين المستويات القاعدية لمثل هذا الأساس التى لا بد من بيانها بوضوح؟ هل طورت هذه القواعد ذاتها بما يكفى؟، وبعد التذكير بحدود التفسير الكانطى للثورة الكوبرنيقية، يواصل: هل من الممكن أن "توسع" بشكل بسيط ومجرد نقد العقل الخالص إلى نقد للثقافة؟ هل يمكن لنا أن نقطع، أم يمكن لنا بالأحرى أن نتنازع حول مدى اتضاح، أسس تفسير الترانسندنتالى الكانطى "للثقافة"، وتأسيسه بجلاء؟ (فى نفس الموضع المشار إليه آنفا ص٩٥، التشديد لى). ويستحق هذا التساؤل التأملى الطويل الاقتباس بكليته: يصير القصد الخالص للتجاوز من خلال "فكر مؤسس" معززًا بالتعارض، الذى يشتغل بوصفه **بنية توليدية**، بين "العريض" (ومن ثم سطحى و"واضح") و"العميق" وهو متحقق فى بلاغة نصف تعويذية، نصف إرهابية للأساسى (يتضمن تكاثره المعجمى "العميق"، "الأساسى" "المؤسس" "يؤسِس" (بالكسر) ويُؤَسس (بالبناء للمجهول)،

تأسيس "يؤسس" "مؤسس" "بعمق" "قواعد")
و"الاستهلالى" (هل يمكن لنا إذن أن نقطع...،
ماذا يتعين علينا أن نفكر فى الـ...، قبل أن
نسأل أنفسنا، "إنه حينئذ فقط أن...، المشكلة
الأساسية لم تطرق بعد") أساس الأساس هذا،
يقف على النقيض مما يمكن أن نتوقعه من هذا
التساؤل الشكى فى أسس الذاتية الكانطية
ومعجمها الروحى (" الوعى"، "الحياة"، "الروح"،
"العقل") وهو لن يبحث عنها بوضوح فى
الشروط المادية لوجود منتجى الخطاب
الميثولوجى. فالفكر "التأسيسى" لا يريد أن
يعترف بهذا الأساس "المبتذل" أى "التجريبى"
بابتذال.(١٣) لا تقارب المثالية الوجودية (كما
يسميها جورفيتش Gurvitch بصواب تام)
الوجود إلا لكى تبعد نفسها بشكل أفضل عن
الشروط المادية للوجود: مختارة، كما هو الحال
دائمًا، "الطريق الداخلى" den weg nach innen،
كما وصف فى تراث الفكر الشعبى völkisch،
إنها تبحث عن أساس "الفكر الأسطورى" فى
تطوير تمهيدى للتكوين الأنطولوجى للوجود
بصفة عامة" (نفس الموضع المشار إليه آنفا
ص٩٧).

وعلى حساب انتقاص جذرى لدلالة ما أسماه كانط هذه "الكلمة المتغطرسة أنطولوجيا" صاغ هيدجر البنية الأنطولوجية للوجود الفردىDasein بسمات وجودية (عينت أيضًا بوصفها وجودات أساسية أو أنماط أساسية للوجود أو الوجود هناك) ووصفت باعتبارها الشروط الترانسندنتالية (الآن سوف تسمى الشروط الأنطولوجية) الضرورية للمعرفة (مثل الفهم وأيضًا مثل اللغة). وهكذا من خلال جعل الترانسندنتالى أنطولوجيا، يحقق هيدجر أول دمج للمتعارضات متمكنًا من جعل موقعه مراوغا وغير قابل للتمثل فى أى من الموقعين المتعارضين. يتزايد الالتباس بحقيقة أن الأنطولوجيا الترانسندنتالية تحدد الوجود المعرفى بوصفه حالة من "اللاوجود"، أو بالأحرى، كفعل إضفاء الزمانية أو مشروعًا، محققًا أيضًا جعل الترانسندنتالى أنطولوجيًا تمامًا بواسطة جعل التاريخ أنطولوجيا، ومن ثم يصبح الوجود متماهيًا مع الزمان. ليس من العسير أن نرى كيف أن منعطف kehre هيدجر الشهير، وابتعاده عن الأنطولوجيا الترانسندنتالية والتحليليات الوجودية لكتاب الوجود والزمان، كان يمكن لها أن تؤدى بشكل طبيعى عبر إضفاء الوجود على التاريخ، إلى الأنطولوجيا السلبية التى تطابق بين الوجود وما هو وجود بقدر ما يعرض ذاته للوجود الفردى، وتشير إلى الوجود كسيرورة للانبثاق (لا يستطيع المرء أن يقاوم التفكير فى "التطور الخلاق عند برجسون"؟...) الذى يعتمد فى تجسده على الفكر الذى يسمح له بالوجود، وعلى رباطة الجأشGelassenheit بوصفها خضوعًا للطابع التاريخى.

وهكذا نجد أنه ليست هناك حاجة حتى لتأسيس علاقة مباشرة بين "منعطف" هيدجر وشبه تقاعده بعد أن قضى فترة كعميد، لنفهم أن الجذرية المتطرفة لهذه الثورة فى الفكر تجد تمجيدها، بمجرد أن مضت لحظة "الالتزام الوطيد"، فى نوع من حكمة النوماوية الجديدة، مذكرة كل أحد "أن يدرك ما هو كائن"، وأن يعيش وفق شروطه: يعيش الرعاة فى خفاء وخارج صحراوات الأرض المهجورة، التى يفترض أن تتقوم فائدتها فى ضمان هيمنة الإنسان (...) يحفظ القانون غير الملحوظ للأرض الأرض **فى كفاية** ما يبزغ وما يفنى من كل الأشياء **فى المجال المخصص للممكن الذى يتبعه كل شىء**، ومع ذلك لا يعرفه أى شىء. إن شجرة البتولا لا تتجاوز أبدًا إمكانها. خلية النحل تعيش فى إمكانها. **إنها الإرادة أولاً التى تهيئ ذاتها فى كل مكان فى التقنية** التى تلتهم الأرض فى الاستنفاد والاستهلاك والتغيير الملازم لما هو اصطناعى..(١٤)

وبعد أن قيل هذا، فإن الأصداء السياسية والأكاديمية لفكره المحض لم يتم إسكاتها بالكامل قط، سواء فى المجال الفلسفى أو ما وراءه. وليس علينا إلا أن نحلل مواقف هيدجر الفلسفية، و(مواقف) المنظرين الذين انخرط فى حوار معهم، بلغة منطق المجال الأكاديمى أو المجال السياسى، لندرك التضمينات السياسية النوعية لخياراته النظرية الأشد تجريدًا. وليست هذه المعانى الثانوية بحاجة إلى أن تكون مقصودة بوصفها كذلك، مادامت قد تخفت آليًا بواسطة التوافقات **المجازية**، والمعانى المزدوجة، والتلميحات التى تنشأ بسبب التناظر بين المجالات، من التطبيق فى المجال الفلسفى لـ"خط"

صالح أشد عمومية، يتعلق بالتطبع habitus الذى يوجـــه الخيــارات السياسية والأخلاقية التى تخص الوجود النظرى و"الخبروى". وهكــذا نرى على الفور أن منح الأولوية للفلسفة على العلم، وللحــدس علـــى الحكم والمفاهيم، وهو واحد من الموضوعات موضع الرهـــان فـــى المواجهة بين هيدجر والكانطيين الجدد وفى الصراع لجذب كانط إما نحو المنطق والعقل، أو على النقيض، نحو الجماليات والمخيلة الـــذى يتردد صداه، فى تناغم مباشر مع تجليات اللاعقلانية التى يمكــن أن تلاحظ فى المجال السياسى. وبالنزوع إلى إخضاع العقل للحــساسية، "للعقل الذى جعل حساسية" (مثل شوبنهاور، الـــذى رفــض التمييــز الكانطى بين الحدس والمفاهيم ووجد فى الحدس مصدرًا لكل معرفة) فإن القراءة الهيدجرية **لنقد العقل الخالص** تجعل الكانطية تبدو كأنهـــا نقد أساسى للتنوير Aufklärung.

ونجد نفس الأثر حين يطبق هيدجر على التراث الدينى، أو على الأدق اللوثرى، أو شبه الدينى (مثل فكــر كيركجــور)، إســتراتيجية التجاوز الراديكـــالى بواســطة الفكـــر "ذى النزعـــة الجوهريـــة" أو "التأسيسى" الذى طبقه على الفلسفة ووظفه لأقصى درجـــة لإحـــداث القطيعة بين الدين والفلسفة، كما هى عند كانط. يُدخل هيـــدجر إلـــى الفلسفة صيغة صبغت بالعلمانية من الأفكار الرئيسة الدينية التى سبق أن حولها اللاهوت المـــضاد للاهـــوت لكيركجـــور إلـــى أطروحـــة ميتافيزيقية: وهى على سبيل المثال، فكرة الذنب (الدَيْن) Schuld التى شكلت بوصفها نمط كينونة الوجود الفردى Dasein، أو عدة مفـــاهيم أخرى من نفس الأصـــل أو التلـــوين، (القلـــق) (Angst) (الـــسقوط)

(الإغـــواء) Verfallen، (التلـــف) Verderbnis، (الفـــساد)(Absturz) "داخـــل الدنيويـــة" Geworfenheit، النبـــذ / الهجـــر Versuchung، Innerweltlichkeit...إلخ.

ويمكن لنا أن نتبع ميل هيدجر للعب على الكلمـــات ونقـــول إن الفكر الأساسى (Das wesentliche Denken) يركز على الأساســيات. عند تكوينها بوصفها أنماط وجود الذات الفرديـــة أى بـــدائل جـــرى تلطيفها بالكاد للأفكار اللاهوتية، ويدرج ضمن الوجود كـــل ملامـــح الوضع "العادى" للإنسان "العادى": حيث إنه "ألقى به" فـــى "العـــالم"، معانيًا "فقد الذات"، فى" دنيوية" "الثرثـــرة"، و"الفـــضول" و"الإبهـــام". استعيدت حقيقة ميتافيزيقا "السقوط" هذه، التى تجعل "التيه أو الضلال" errance نوعًا مـــن الخطيئـــة الأصـــلية، ومـــصدر كـــل الأغـــلاط المخصوصة، من نسيان الوجود حتى تقديس التفاهة، لقـــد اســـتعيدت وعرضت فى إستراتيجية الإلحاق – شديدة الشبه بتلك التى واجه بها هيـــدجر الكـــانطيين الجـــدد – واختـــزل خلالهـــا الانـــسلاب (الاغترابEntfremdung، إلى المعنى الشعبى لـــ"اقتلاع الجذور" الذى يجد نفسه متشكلاً بوصفه "بنية أنطولوجو – وجوديـــة" -ontologico existentiale للوجود الفردى Dasein، أى فى حالة نقص أنطولوجى. ولكن بغض النظر عن وظيفتها السياسية بوصـــفها تبريـــرًا للعـــدل الاجتماعى Sociodicée (بدلاً من Theodicy العدالة الإلهية التى تبرر وجود الشر فى العالم) بجعل التاريخ أنطولوجيًا فإن هذا الافتـــراض الإستراتيجى يكشف حقيقة هذا الأثر الهيدجرى النمـــوذجي الآخـــر، التجاوز الجذرى "الزائف" لكل جذرية ممكنة، الذى يقـــدم الامتثاليـــة

(الإذعان) مع تبريرها المحكم. جعل الانسلاب الأنطولوجي أساس كل انسلاب، معناه، بطريقة ما في القول، أن ننفيه، وفي نفس الوقت، أن نخلع عن الانسلاب الاقتصادي – وأي مناقشة لهذا الانسلاب طابعه المادي، بواسطة تجاوز راديكالي خيالي لأي تجاوز ثوري.

ويُدخل هيدجر مرة أخرى في نطاق الفكر الفلسفي المقبول أكاديميا (ومناظرته مع الكانطيين الجدد تسهم كثيرا في أن تكفل له هذا الاحترام) موضوعات وأنماط تعبير – وخصوصا أسلوبا تعويذيا وتنبؤيا – كانت مقصورة قبلا على هذه النحل، التي حطت رحالها على هوامش المجال الأكاديمي الفلسفي، حيث تقابل واختلط نيتشه وكيركجور وستيفان جورج وديستويفسكي، والصوفية السياسية والحماس الديني. وبقيامه بهذا، فإنه ينتج موقعًا فلسفيًا كان من قبل هو المستحيل بعينه، يتحدد موقعه في العلاقة بالماركسية والكانطية الجديدة بنفس الطريقة التي تحدد موقع المحافظين الثوريين في المجال السياسي الأيديولوجي في العلاقة بالاشتراكيين والليبراليين.[١٥] ولا شيء يقدم دليلاً أفضل على هذا التناظر – بغض النظر عن الاقتباسات المباشرة من أشد المسائل السياسية وضوحا، مثل مسألة التكنولوجيا – من المكان المتميز الذي خصص للعزم (التصميم) Entschlossenheit، تلك المواجهة الحرة واليائسة تقريبًا للحدود الوجودية، المعارضة بنفس القدر للتوسط العقلاني والتجاوز الجدلي.

الرقابة وفرض الشكل

كتابة هيدجر هى تجل نموذجى لكمية العمل التى كان ينبغى أن تنجز من قبل العقل اللاواعى فضلاً عن الواعى، إذا كان على القصد التعبيرى l'intention expressive أن ينطوى ضمن الحدود المفروضة من الرقابة التى يمارسها أى مجال ثقافى من خلال بنيته بالذات: تشتغل الإشكالية الفلسفية كفضاء من الإمكانيات المتحققة موضوعيًا بوصفها **سوقًا ممكنًا**، يمارس تأثيرات القمع، أو الإجازة والتشجيع، على الدوافع التعبيرية. ويتعين من ثم على كل مُنتج أن يتوافق مع هذه الإشكالية، وأن تجد أوهامه الاجتماعية تعبيرًا عنها ضمن حدود القيود التى تفرضها وحدها. وعلى ذلك، يمكن لنا أن نعتبر الخطاب المثقف بمثابة "تشكيل تسوية" بالمعنى الفرويدى، أى بوصفه من ناحية نتاج صفقة بين المصالح التعبيرية المحددة هى ذاتها بواسطة المواقع التى يشغلها المعبرون عنها فى المجال، ومن ناحية أخرى، القيود البنيوية للمجال التى تشتغل بوصفها أداة رقابة.[1] حيث يجرى إنتاج وتبادل الخطاب، إن وظيفة لطف التعبير والإعلاء، وهى واعية ولا واعية فى آن واحد ضرورية **لجعل** أشد الدوافع التعبيرية غير المقبولة **قابلة للكلام** فى حالة معينة للرقابة فى المجال، وهى تتضمن **فرض شكل** (mettre en forme) وكذلك **مراعاة الشكليات** (mettre des formes)؛ ويعتمد نجاح هذا العمل والربح الذى قد يتأتى عنه فى

أى حالة معطاة لبنى فرص الربح المادى أو الرمزى وهما واسطة الرقابة فى المجال، يعتمد على الرأسمال النوعى للمُنتج، أى على سلطته وقدرته النوعية.

ولا يمكن أن تعزى الصفقات والمساومات التى تؤلف وظيفة فرض الشكل كليًا إلى الأهداف الواعية للحسابات العقلية للنفقات والأرباح المادية أو الرمزية. وأشد الآثار البلاغية قوة هى نتاج هذا التلاقى، (الذى لا يسيطر عليه كلية العقل الواعى أبدًا)، بين ضرورتين محايثتين: ضرورة التطبع habitus، المهيأ بهذه الدرجة أو تلك من الكمال للاحتفاظ بالمركز الذى يحويه المجال، والضرورة المحايثة لحالة بعينها للمجال. وتحكم تلك الضرورة الأخيرة الممارسات بواسطة آليات موضوعية، مثل تلك التى تعمل على استعادة التوازن بين الموقع واستعدادات شاغله، أو تلك التى تُولد غالبًا ذاتيًا عبر التناظرات بين مجالات مختلفة، بتأثيرات التحدد التضافرى، وأشكال لطف التعبير القادرة على أن تمنح الخطاب إعتامًا وتعقيدًا بوليفونيًا (تعدد النغمات أو الأصوات) لا ينفذ إليه حتى أشد الإستراتيجيين البلاغيين خبرة.

والمنتجات الثقافية تدين بخصائصها الأشد نوعية إلى الشروط الاجتماعية لإنتاجها وبشكل أكثر دقة إلى موقع المُنتج فى مجال الإنتاج، الذى يملى فى آن واحد، وإن يكن خلال سيرورات وسيطة متشعبة، ليس المصلحة التعبيرية فقط، وشكل وقوة الرقابة التى تؤثر عليها، وإنما أيضًا القدرة التى تمكن من تلبية هذه المصلحة ضمن إطار هذه القيود. وتمنعنا العلاقة الجدلية المؤسسة بين المصلحة

التعبيرية والرقابة البنيوية للمجال من أن نميز فى إجـراءات العمـل opus operatum الشكل عن المضمون، وما قيل عن طريقة قوله، أو حتى عن طريقة سماعه. وبفرض الشكل، تحدد الرقابة التى مورست بواسطة بنية المجال شكله الخطابى - رغم أن المحللين الـشكلانيين يحاولون دائمًا أن يفصلوه عن التحددات الاجتماعية - ودون إمكـان لانفصام، مضمونه الذى لا يمكن فصله عن تعبيره الملائم، ومن ثـم فهو غير قابل للتفكير فيه خارج المعايير المرعية والأشكال المعتمدة (بالمعنى الحرفى). كما تحدد الرقابة أيضًا أشـكال التلقـى: لإنتـاج خطاب فلسفى ذى طبيعة شكلية مستوفاة؛ أى مستور فى جهـاز مـن العلامات، وأبنية الجمل، ومعجم المفردات، والإحالات.. إلخ، التـى نتعرف فيها على الطبيعة الفلسفية لخطاب ما، التى يوظفهـا خطـاب لكى يعلن عن طبيعته الفلسفية،(٢) يُعنى إنتاج مُنتج كهذا أن علينـا أن نتلقاه بالشكلية الواجبة، أى بالاحترام الواجب للأشكال التى تبناها، أو، كما نرى فى الأدب، **بلغة الشكل المحـض**. وهكـذا فـإن الأعمـال الشرعية قادرة أيضًا على أن تمارس عنفًا يحميها من العنف الذى قد تحتاج إليه إذا تأتى أن ندرك المصلحة التعبيرية التى تعبر عنها فقـط فى أشكال تتكرها: تدلل تواريخ الفن، والأدب، والفلسفة على كفـاءة إستراتيجيات فرض الشكل التى تملى من خلالها الأعمـال المكرسـة شروط إدراكها الخاصة.

إن أى عمل يرتبط بمجال نوعى معين سواء بشكله أم بمضمونه: إذا حاولنا أن نتخيل ما كان يمكن أن يقوله هيدجر فى شكل آخر، أى شكل الخطاب الفلسفى كما مورس فى ألمانيا فى عام ١٨٩٠، أو فـى

شكل بحث فى العلوم السياسية كما ينشر فى أيامنا فى جامعة ييل أو هارفارد، فمن المحتوم أن نتخيل هيدجرًا **مستحيلاً** (على سبيل المثال "متشردًا" فلسفيًا أو مهاجرًا معارضًا، فى عام ١٩٣٣) أو مجال إنتاج مستحيل كذلك فى ألمانيا فى ذاك الزمن الذى كان فيه هيدجر نشطًا. إن الشكل الذى تسهم من خلاله الإنتاجات الرمزية على نحو أشد مباشرة فى الشروط الاجتماعية لإنتاجها هو أيضًا ما تمارس من خلاله أثرها الاجتماعى الأشد نوعية: ولا يمكن للعنف الرمزى إذا ما توخينا الدقة أن يمارس بواسطة الشخص الذى يمارسه – ويُعانى من قبل الشخص الذى يعانيه – إلا فى شكل يساء التعرف على طبيعته، بوصفه عنفا، أى أنه يدرك بوصفه شرعيًا.

إن خطاب الدارسين، واللغات الخاصة التى تنتجها هيئات الأخصائيين (الفلاسفة، رجال القانون إلخ) ويعيدون إنتاجها من خلال تشويهات منهجية للغة العادية، تتميز عن اللغة العلمية بأنها تخفى الإكراه heteronomy خلف مظهر استقلال الذات autonomy: وماداموا غير قادرين على العمل دون مساعدة اللغة العادية، فلا بد أن ينتجوا وهم الاستقلال بواسطة **إستراتيجيات تفتعل قطيعة زائفة معها**، مستخدمين إجراءات متباينة وفقًا للمجالات، أو ضمن نفس المجال، وفقًا للمواقع واللحظات المختلفة. يمكن لهم على سبيل المثال أن يحاكوا الخاصية الأساسية لكل لغة علمية، وتحديد العنصر بواسطة انتمائه إلى نسق.[٣] وهكذا فإن المفاهيم الهيدجرية تحديدًا والمستعارة من اللغة العادية غيرت هيئتها من خلال عملية فرض الشكل التى فصلتها عن الاستعمال العادى وذلك بإدخالها، عبر

الإبراز المنهجى لأصولها الاشتقاقية الصرفية، فى شبكة من العلاقات المتجلية فى الشكل المحسوس للغة، إلى حد أن توحى بأن كل عنصر من الخطاب يعتمد على (العناصر) الأخرى معًا بوصفه دالا ومدلولاً. وبهذه الطريقة تصير كلمة عادية مثل الرعاية أو العون Fűrsorge، مرتبطة على نحو واضح بحكم شكلها بمجموعة كاملة من الكلمات تنتمى لنفس العائلة، همّ Sorge، عناية Sorgfalt، لامبالاة/إهمال Sorglosigkeit مهتم Sorgenvoll، مشغول البال besorgt، الانهمام بالحياة Lebensorge، المصلحة الذاتية Selbstsorge.

عندما نسب إلىّ جادامر، فى المراجعة التى سبق أن ذكرتها، فكرة أنه يوجد "معنى حقيقى" للكلمات وفى حالة كلمة Fűrsorge فإن معنى الرعاية الاجتماعية (الرفاهية الاجتماعية) هو "المعنى الشرعى الوحيد" بالنسبة إلى، فإنه لا يدرك ما هو جوهر تحليلى: أولاً، حقيقة أن الكلمات والخطاب بصفة عامة يتلقى تحدده الكامل، بما فيه معناه وقيمته فى علاقاته التداولية بمجال ما يشتغل بوصفه سوقًا فقط. ثانيًا، إنه يتغاضى عن الطابع متعدد المعانى أو بالأحرى البوليفونى (متعدد الأصوات أو النغمات) الذى يدين به خطاب هيدجر إلى قدرة مؤلفه الخاصة على التحدث ممثلاً لمجالات مختلفة ولأسواق مختلفة فى نفس الآن. ويقع الخطأ فى أنه ينسب

إليّ فلسفة لغة وتفسير فيلولوجي نموذجي عبر عنه حرفيا أستاذه، هيدجر: تتخفى دومًا "الدلالة الحقيقة لـ"الخطاب"، وهذا واضح بما يكفي، بواسطة التاريخ اللاحق لكلمة لوجوس logos، وخاصة بواسطة التفسيرات العديدة الاعتباطية التي قدمتها الفلسفة اللاحقة"، (الوجود والزمان، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ٤٩ التشديدلي). في الواقع، إنه لمن السذاجة أن نتساءل ما هو المعنى الحقيقي للكلمات، كما نتساءل، بمصطلحات أوستن **Austin**، ما هو "اللون الحقيقي للحرباء" (ج. ل. أوستن، **لغة الإدراك الحسي، باريس، أ. كولين، ١٩٧١**): هناك معان مختلفة بقدر ما هنالك من استعمالات وأسواق. ويظهر خطأ آخر للقراءة، يقع مصدره أيضًا في حقيقة إسقاط المرء لفلسفته الخاصة على العمل الذي يجري تحليله، وهذا يجعل جادامر يقول بأن القصد البلاغي مستبعد من قصد الحقيقة – وفي هذه الحالة، يمكن لنا أن نلاحظ أيضًا أن ذلك يتضمن تعريفًا تبسيطيًا للبلاغة، ولو أنه يستنبطه من أفلاطون وأرسطو. الحقيقة هي أننا مواجهون مرة ثانية بمشكلة لون الحرباء.يقبل جادامر ضمنيًا متبعًا في ذلك الحس العلمي المشترك، فكرة أن البلاغة تتعارض

بوصفها شيئًا محسوبًا، اصطناعيًا، واعيًا ذاتيـًا،
مع بعض أنماط التعبيـر الطبيعيـة، التلقائيـة،
الأولية، البدائية. هذا يعنى أن ننسى أن القـصد
التعبيرى يمكن أن يتحقق فقط من خلال علاقـة
مع سوق وعلى ذلك فإن هناك أنواعًا عديدة من
البلاغة بقـدر مـا هنالـك مـن أسـواق، وأن
الاستعمالات العادية للغة (التى يمكن للمـرء أن
ينفى تنوعها بالحديث عن "اللغة العاديـة"، كمـا
يفعل فلاسفة اللغة) تعرض أنواعًا من البلاغـة
راقية إلى حـد بعيـد دون أن تكـون واعيـة
ومحسوبة، وإن أكثر الطبعات نقـاوة للبلاغـة
المتبحرة فى العلم، كتلك التى يستعملها هيـدجر
على سبيل المثال، لا تفترض بالضرورة حـسابًا
أو سيطرة كاملة على الآثار المعروضة.

وبسبب تواتر اللعب على الكلمات فى الأقـوال والأمثـال التـى تحفظ الحكمة الشعبية، فإن اللعب الذى يظهر "تشابهًا عائليـًا"، مـن خلال علاقة الكلمات بالجذور أو صيغ الاشتقاق هو إحدى الوسـائل، إن لم يكن أشد ما يعتمد عليه بلا ريب، فى إعطاء الانطباع بأن هناك علاقة ضرورية بين مدلولين. وأن التداعى عبـر تكـرار حـروف الاستهلال أو التجانس الصوتى الذى يؤسس علاقات شبه مادية مـن خلال تشابه الشكل والصوت يضيىء العلاقات الخفية بين مدلولين، أو حتى يوجدهما من خلال اللعب المحض للأشكال: هذا هو الحال، على

سبيل المثال، مع ألعاب الكلمات الفلسفية لهيدجر المتأخر زمنيًا، Danken = Denken أى التفكير يساوى الشكر فى الألمانية،(*) رغم أن سحرها يتلاشى إلى حد بعيد، إذا ترجمت إلى الفرنسية (يشكر Remercier يفكر Penser) مما يكدر أتباعه الفرنسيين، أو التلاعب اللفظى بعمل كرة ثلج من توريات عبارة Sorge als besorgende Fürsorge، "الهم بوصفه تفويض من الاهتمام"، التى يمكن أن توسم بأنها مراوغات لفظية إذا لم تنتج شبكة التلميحات الصرفية والإحالات الاشتقاقية وهم تماسك شامل للشكل، ومن ثم للمعنى، وهكذا مظهر خطاب بديهى.

"Die Entschlossenheit aber ist nur in der sorge gesorgete und als sorge Eigentlichkeit dieser selbst"

(ليس العزم، على أى حال، سوى صميمية الهم - الذى هو نفسه مهموم وممكن بوصفه همًّا).(٤)

وتُعرض كل المصادر الكامنة للغة لتعطى الانطباع بأنه توجد علاقة ضرورية بين كل الدوال وأن العلاقة بين الدوال والمدلولات قد أسست عبر توسط نسق نظام المفاهيم الفلسفية، والكلمات الفنية (التقنية) ليست إلا أشكالاً مفخمة من الكلمات العادية (كلمة Entdeckung بالألمانية، اكتشاف، كشف الغطاء، وكلمة Entdeckheit تعنى الكائن الذى يتعين كشفه، والأفكار التقليدية مثل Dasein (الوجود هناك تصير الوجود الفردى) ولكنها استخدمت لحد ما خارج مواضعها لكى تظهر **ابتعادها**، كما ابتدعت ألفاظًا جديدة عن طريق

(*) بالتقريب التفكير يساوى ذكر الجميل أى شكره فى العربية. (المراجع)

القياس حتى تؤلف تمييزات يُدعى أنه لم يفكر فيها، أو على الأقل توليد انطباع بأنها تمثل تجاوزا جذريا (وجودى existentiel، موجودى existential، آنى zeitlich/ Temporel، **وزمنى**، وهو تعارض لم يلعب أى دور مؤثر فى كتاب **الوجود والزمان**).

وينتج فرض الشكل وهم وجود نظام نسقى، ومن خلال القطيعة مع اللغة العادية التى أحدثت بذلك، وهم وجود نظام مستقل ذاتيًا. بإدخال كلمة رعاية **Fürsorge** فى شبكة من الكلمات متشابهة صرفيًا ومرتبطة اشتقاقيًا، ومن ثم نسجها فى قماش بنيته المعجمية، فإن هيدجر ينتزع الكلمة من استعمالها العادى، وهى التى عُرضت بغير التباس فى التعبير "الرعاية الاجتماعية" (الرفاهية الاجتماعية) sozialfürsorge: غير أنه ما أن تتحول وتغير مظهرها، حتى تفقد هويتها العادية، وتتخفى فى معنى مشوه (يمكن توصيله بهذا القدر أو ذاك بواسطة كلمة، مثل كلمة توكيل (تفويض) prokura بالألمانية، وبالفرنسية procuration مأخوذة بمعناها الاشتقاقى؛ فمن ضمن اشتقاقاتها القوادة). فى نهاية عملية التشويه هذه، الجديرة بأحد الحواة الذى يجذب الانتباه إلى شىء غير مهم لكى يحول انتباهنا عما يريد إخفاءه، نجد أن الوهم الاجتماعى عن المساعدة (الاجتماعية) رمز "دولة الرعاية" أو "دولة التأمين" التى يدينها كارل شميت أو إرنست يونجر بلغة أقل تلطفًا، يمكن أن يسكن أو يخيم على الخطاب الشرعى (الهَمّ Sorge والرعاية **Fürsorge** هما فى قلب النظرية عن الزمانية) ولكن فى شكل لا يبدو فيه أنهما يقومان بذلك، وهما فى الواقع لا يقومان بذلك.

وبينما تستبدل العملية العادية لإضفاء لطف التعبير كلمة (وهي غالبًا ذات معنى متناقض) بأخرى، أو تقوم بتحييد المعنى العادى على نحو ظاهر بواسطة علامات تحذير واضحة (ما بين معقوفتين، على سبيل المثال) أو بواسطة تعريف مميز، ينطلق هيدجر بتأسيس شبكة من الكلمات المترابطة داخليًا من الناحية المورفولوجية، تتلقى ضمنها الكلمة العادية، وهى متماثلة ومتحولة المظهر في آن معًا، هوية جديدة: وهكذا فهى تستدعى قراءة فيلولوجية وبوليفونية، قادرة على أن تستحضر وتبطل المعنى العادى فى آن واحد، وأن توحى به بينما تقمعه ظاهريًا، مع تضميناته الازدرائية، داخل نظام من الفهم المبتذل، "الأنثروبولوجى" بابتذال.(٥)

يستشعر الخيال الفلسفى، مثله فى ذلك مثل الفكر الأسطورى أو الشعرى البهجة فى أن يفرض من أعلى العلاقات المدركة بالحواس للصوت على علاقة أساسية للمعنى، وفى اللعب بالأشكال اللغوية التى هى أيضًا أشكال تصنيفية: وهكذا ففى كتاب عن ماهية الحقيقة von wesen der wahrheit، فإن التعارض بين الماهية (wesen) واللا – ماهية un - wesen أو غير الماهية in - wesen معزز بالتعارض الخفى الذى يستحضر ويلغى أو يبطل، بين الترتيب – نوع من مصطلح (مفهوم) وهمى، يتسم بأنه غائب، وحاضر بعد فى شبه صورة – والاضطراب

(التشوش)، وهى واحدة من المعـــانى الممكنـــة لكلمة اللا – ماهيةun - wesen . وتقرر سلـسلة التعارضات المتوازية، التى هى تنويعات جـــرى تلطيفها على نحو متفاوت لعـــدد محـــدود مـــن التعارضات "البدنية"، هى نفسها قابلة للاختــزال بفظاظة كل منها إلى الأخرى، ويمكن إيجاد أمثلة عديدة عليها عبر عمل هيـــدجر اللاحـــق علـــى "انعطافه" – تقرر التعارض المؤسس، الذى هـــو ذاته خاضع لتابو، ولكنها تفعل ذلك فـــى شـــكل معلى – شكل أكثر شمولاً فـــى تطبيقاتهـــا مـــن الصعب التعرف عليها (مثـــل التعـــارض بـــين الموجودى (Ontisch) موجودات العلم الوضعى وقـــائع وتكنولوجيـــا l'ontique والأنطولـــوجى L'ontologiqe الذى يـــدرس الوجـــود الفـــردى (Ontologisch). بعمل ذلك، فإنهـــا تـــشكل هـــذا التعارض بوصفه مطلقًا، وبإدراجه داخل الوجود فى نفس الوقت كأنها لا تفعل غيـــر أن تنكـــره رمزيًا.

إن إدماجها داخل نظام اللغة الفلسفية هو الذى يسهل نفى معانيها الأوليه، أى المعنى الذى تأخذه الكلمة المحرمة من إحالتها إلى نظـــام اللغة العادية الذى يستمر فى التواجد بشكل خفى رغم إبعاده رســـميًا من النظام المعلن. هذا النفى هو أساس المقـــاييس المزدوجـــة التـــى

تخولها الرسالة المزدوجة المسجلة فى كل عنصر اســتدلالى يُـشكَل دائمًا من نسقين فى وقت واحد، النظام الظاهر للغــة الاصــطلاحية الفلسفية والنظام الكامن للغة العادية، أو ينتمى، بمعنــى آخــر إلــى فضائين عقليين لا يمكن فصلهما عن فضائين اجتمــاعيين. يتــضمن إخضاع المصلحة التعبيرية للتحويل الضرورى وإلحاقها بنظام ما هو قابل للقول فى مجال معين وتمييزها عن غير القابل للقــول، وغيــر القابل للتسمية، يتضمن أكثر من مجرد إبدال كلمة مقبولــة بــأخرى، صادرتها الرقابة. لأن هذا الشكل الأولى للطف التعبير يخفى آخــر، يكمن فى استعمال الخاصية الأساسية للغة، طبقًــا لنمــوذج سوســير التعارضى حول أولوية العلاقات على العناصر والشكل على المــادة من أجل إخفاء العناصر المقموعة بإدخالها فى شبكة مــن العلاقــات التى تعدل **قيمتها** بدون تعديل "مادتها". مــع اللغــات المتخصــصة وحدها، التى أنتجها الأخصائيون بقصد واضح فى خلق نسق، يشتغل أثر التقنيع والإخفاء من خلال فرض الشكل تمامًا: تبقــى فــى هــذه الحالة كما فى كل حالات التمويه من خلال الشكل، الــدلالات التــى وسمت بوصفها محرمة، مع أنها مدركة نظريًا، مساءة الإدراك فــى الممارسة، ورغم أنها موجودة كمادة، فإنها غائبة بوصفها شكلاً، مثل وجه مخفى فى لغز وصل النقاط ببعضها. إن دور مثل هذا النوع من التعبير **هو تقنيع التجارب البدائيــة للعــالم الاجتمــاعى والأوهــام الاجتماعية** التى هى مصدرها، وبقدر ما تسمح لها بأن تتكلم تكشفها، بينما تستخدم نمطًا من التعبير يوحى بأنها لم تقل. ولا يمكــن لهــذه اللغات المتخصصة أن تعرب عن مثل هذه التجربة إلا فى أشكال من التعبير تجعلها غير قابلة للإدراك، لأن المتخصص غير قادر على أن

يعترف أنه يعلنها. وتتحل المادة البدائية فى الشكل حين تخضع للمعايير الضمنية أو الصريحة لمجال معين، إذا جاز القول. وفرض الشكل بهذه الكيفية هو تغيير للشكل وتحويل للمادة فى وقت واحد: مادة المدلول هى شكل الدال الذى تحققت فيه.

وعبر فرض الشكل يصبح مبررًا وغير مبرر معًا اختزال النفى إلى ما ينفيه، إلى الوهم الاجتماعى الذى هو مصدره. وبسبب حقيقة أن هذا النفى الذى يسميه فرويد، مستخدمًا مصطلحًا هيجليًا، تجاوز (رفع) Aufhebung الكبت يستبقى وينفى فى آن معًا كلاً من الكبت وما هو مكبوت، وهو يضاعف العائد، مضيفًا إلى ميزة الكلام ربح إنكار ما قيل، من خلال الطريقة التى قيل بها. وهكذا على سبيل المثال، فإن التعارض بين الأصالة Eigentlichkeit واللا أصالة uneigentlichkeit هذه الأنماط البدئية لـ"الوجود هناك"، كما يقول هيدجر، التى ينتظم حولها كل الكتاب (حتى من وجهة نظر أشد القراءات الداخلية تشددًا) هى إعادة ترجمة نوعية وحاذقة بصفة خاصة للتعارض الشائع بين "النخبة" و"الجماهير". "هُم" (on، تعنى حرفيا "المرء") استبداديون (الدكتاتورية الحقيقية للـ"هُم")، فضوليون (يراقبون كل شىء)، ويختزلون كل الأشياء إلى أدنى مستوى، إن أفراد "الهُم" الشاملة يتفادون مسئولياتهم، مجردون من حريتهم: وهم يعيشون على مساعدة مدبرة، ويعتمدون عاجزين على المجتمع أو على "دولة الرعاية" (الرفاهية)، التى تعنى بهم خاصة من خلال "المساعدة الاجتماعية" (Sozialfürsorge) وترعى مستقبلهم نيابة عنهم. يمكن لنا أن ندبج قائمة بالمطروقات عند الأرستقراطية

الأكاديمية التى تترى عبر هذه الفقرة،(٦) التى غالبًا ما عُلّـق عليهـا.
بأنها طافحة بمواضع البحث الخاصة Topoi بالساحة العامة Agora
كنقيض للمدرسة Scholc، (الكلمة تعنى وقت الفـراغ والمدرسـة):
هناك كراهية للإحصائيات (التى تعزف على فكرة "المتوسط") التـى
ترى بوصفها رمزا لكل عمليات "التسوية" التى تهدد "الشخص" (الذى
يسمى هنا الوجود هناك وجود الفرد Dasein) وأكثر صـفاته قيمـة،
"أصالته "المتفردة و"خصوصيته". هناك احتقار لكـل القـوى "التـى
تسوى" وبلا شك هناك اشمئزاز خاص من أيديولوجيات المساواة التى
تعرض للخطر "كل شيء جرى إحرازه بواسطة نضال"، أى الثقافـة
رأس مال الماندارين (مثقف النخبة) النوعى، الذى هو ابـن أعمالـه،
والأيديولوجيات التى تشجع الجماهير على "أن تأخذ الأشياء بـسهولة
وتجعلها سهلة". هناك أيضًا تمرد ضد الآليات الاجتماعية مثـل تلـك
التى تتعلق بالرأى (تخمين يحتمل النقيض Opinion)، العدو الـوراثى
للفيلسوف، الذى يتواتر هنا عبر اللعب علـى كلمتـى **öffentlichkeit**
و**öffentlich**، "الرأى العام" والعام، وضـد أى شـىء يرمـز إلـى
"المساعدة الاجتماعية"، أى الديمقراطية، الأحزاب السياسية، الإجازات
مدفوعة الأجر (بوصفها خرقًا لاحتكار وقت الفراغ scholé والتأمل فى
الغابة من جانب الأرستقراطية)، "الثقافة للجماهير"، التلفاز، وأفلاطـون
فى كتاب الجيب.(٧) كان لهيدجر أن يقول هذا على نحو أفضل للغايـة،
بأسلوبه الرعوى (الممتلئ بالحيوية العميقة) الذى لا يـضاهى، عنـدما
انطلق، فى كتابه مدخل إلى الميتافيزيقيا، الذى كتب فى عـام ١٩٣٥،
ليبين كيف أن انتصار الروح العلم – تكنولوجية فى الحضارة الغربيـة
قد أنجز وأكمل وقد تجلى فى "فرار الآلهة، تـدمير الأرض، تحويـل

البشر إلى كتلة، كراهية كل شيء حر وخلاق والشك فيه"
(die flucht der Gotter , die zerstorung der Erde, die vermassung des menschen, der vorrang des Mittelmassigen)(٨)

ويحرز هذا اللعب بالأشكال الملموسة للُّغة أكثر أشكاله اكتمالاً عندما يدور حول أزواج من الحدود وليس حول الكلمات المعزولة، أى حول العلاقة بين حدود متناقضة. وبالتعارض مع التوريات اللفظية الفلسفية المؤسسة على تكرار حروف الاستهلال أو التجانس الصوتى، فإن التوريات "البدنية" تلك التى توجه وتنظم فكره فى العمق، تلعب على الأشكال اللفظية لتستغل فى آن واحد أشكالاً حسية وبنى تصنيفية. هذه الأشكال الكلية التى توفق بين الضرورات المستقلة للصوت والمعنى فى معجزة تعبير ضرورى مزدوج، هى الشكل المتحول للمادة اللغوية التى هى أصلاً مشبعة سياسيًا، وبذلك هى متناسجة مع بدائل متشكلة بنيويًا، مسجلة ومحفوظة فى اللغة العادية، التى هى بالفعل سياسية موضوعيًا. إن ولع كل اللغات المثقفة **بالتفكير الثنائى** لا يمكن أن يفسر بخلاف ذلك: إن ما هو مراقب ومقموع، فى هذه الحالة ليس حدًا محرمًا أخذ فى حالة منعزلة، وإنما علاقة تعارضية بين الكلمات التى تحيل دائمًا إلى علاقة تعارض بين المواقع الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية.

وليست اللغة العادية مخزونا لا نهائيًا فحسب من الأشكال الملموسة متاحًا للألعاب الشعرية أو الفلسفية أو، كما عند هيدجر الناضج وتابعيه، للتداعيات الحرة حول ما أسماه نيتشه شعر المفهوم Begriffsdichtung، وإنما هى أيضًا مستودع لأشكال الإدراك الذاتى

للعالم، الاجتماعى، للأشياء الشائعة التى تحفظ مبادئ رؤية العالم الاجتماعى وتتصف بالعمومية بالنسبة لجماعة ما (الجرمانى ضد السلتى أو اللاتينى، العادى ضد المتميز، إلخ).ولا يمكن تسمية وإدراك بنية العالم الاجتماعى سوى عبر أشكال التصنيف التى، حتى وان كانت قد وُظفت بواسطة اللغة العادية، فليست مستقلة أبدًا عن هذه البنية (وهو ما ينسى دائمًا فى التحليلات **الشكلانية** لهذه الأشكال): وبالفعل، بالرغم من أن أشد التعارضات الاجتماعية "بروزًا" مثل (مبتذل / مميز) قد تكتسب معانٍ شديدة الاختلاف وفقًا للاستعمال والمستعملين، فإن اللغة العادية، التى أنتجت بواسطة السيرورة المتراكمة لفكر هيمنت عليه علاقات القوة بين الطبقات، ومن باب أولى تكون لغة الدارسين التى أنتجت فى مجالات حاصرتها مصالح وقيم الطبقات السائدة، هى على نحو ما أيديولوجيات أولية، مُعدَّة "بشكل طبيعى تمامًا"، لاستعمالات تتفق مع قيم ومصالح الطبقات السائدة.(٩) يمكن للسياسة أن تتحول إلى أنطولوجيا بواسطة تحويل الانقسامات الثنائية ومخططات التفكير العادى إلى حدود مجازية. ولكن لا تقود السيرورة المجازية التى تتولد منها هذه الميتافيزيقا من الأشياء المرئية إلى الأشياء غير المرئية، وإنما من المضمون الكامن الذى يحتمل أن يكون غير واعٍ إلى المضمون المعلن للخطاب: إن وظيفة هذه المجازات بوصفها انتقالات من فضاء إلى آخر، هى أن تربط الفضائين اللذين سببتهما القطيعة المفتعلة بواسطة أطروحة الاختلاف الأنطولوجى الذى أعلن رسميًا أنه منفصل، وتهيئ أيضًا لـ **حفظ** التعارضات المؤسسة (بالكسر) وتستمر فى تعزيز الخطاب بخفاء.

ولا يمكن أن يعلن التعارض بين المتميز والمبتذل وسط النخبة المتميزة فلسفيا بمصطلحات مبتذلة: لدى هيدجر حس غاية في الرهافة بالتميز الفلسفى ينأى به عن أن تحمل كتاباته السياسية "بسذاجة" أطروحات سياسية، وهناك شواهد وفيرة على مقصده تمييز نفسه عن أكثر أشكال الأيديولوجية النازية سفورًا.(١٠) ويوجد التعارض الذى يمكن أن نسميه "أوليا" – بمعنى مزدوج – فى اقتصار عمله على أعلى شكل من أشكال مراعاة الوحدات الفلسفية العاملة بوصفها كلمات ملطفة التعبير، philosophemes سوف تحول مظهرها على نحو دائم بقدر ما يتطور مذهبه السكونى من نواح أخرى فى سلسلة من التنكرات المختلفة وإنما المعلاة (المتسامى بها) بالقدر نفسه.

واتخاذ الشكل هو فى حد ذاته اتخاذ الحيطة: إنه يُعَبِر بعلوه عن بعده المهيمن عن كل التحددات، وحتى عن تلك "المذاهب" isms التى تختزل الوحدة غير القابلة للاختزال لنسق فكرى إلى اطراد فئة منطقية وكذلك، بُعده أيضا عن كل التحددات، خاصة الاجتماعية منها، التى تختزل الفردية الفذة لمفكر إلى ابتذالية طبقة. إنها هذه المسافة، هذا **الاختلاف**، الذى يصير مؤسسًا بوضوح فى قلب الخطاب الفلسفى، مخترقًا التعارض بين الأنطولوجى والموجودى ONTIC (أو الأنثروبولوجى) الذى يزود الخطاب سابق التلطف بثان، هذه المرة بحاجز دفاعى منيع: وتحمل كل كلمة من ثم الأثر الذى يتعذر إزالته لـ «القطيعة» التى تفصل المعنى الأنطولوجى الأصيل، عن المعنى العادى والمبتذل، والذى يدرج أحيانًا فى ذات المادة الدالة، عبر واحدة

من تلك الألعاب اللغوية الصوتية (الفونولوجية) التي غالبًا ما قلدت منذ (موجودى existentiell، / وجودى existential).

هذا اللعب المزدوج على الكلمات مشطورة الحدين dedoublé يجد صداه الطبيعي في التحذيرات ضد القراءات "المبتذلة" و"الأنثروبولوجية" "بابتذال" التي تحاول أن تعرض لضوء النهار الساطع المعاني التي نفيت ولكنها لم تدحض، والتي ترجمت بواسطة الإعلاء الفلسفي إلى الحضور الغائب لوجود شبحي: "إن لمصطلح الهَم" preóccupation (الانشغال)، في المقام الأول، "**دلالته" ما قبل العلمية** signification préscientfique ويمكن أن يعني تنفيذ شيء، إنجازه، "ضبطه". يمكن أن يعني أيضًا أن يزود المرء نفسه بشيء ما. نحن نستخدم أيضًا هذا التعبير مع صيغة أخرى للجملة حينما نقول "إنني معنى بنجاح المهمة". "مُعنى" هنا تعني شيئًا ما مثل الإدراك. **سوف يستعمل التعبير** "هَم" في البحث الحالي **في تضاد مع هذه الدلالات ما قبل العلمية والموجودية ontical** العامية، **بوصفه مصطلحًا أنطولوجيًا للموجود** (existential)، سوف يصف وجود طريقة ممكنة لـ الوجود – في – العالم. واختير هذا المصطلح لا لأنه قد تصادف أن الوجود هناك هو الأقرب ولحد بعيد "عملي" واقتصادي، وإنما لأن وجود الوجود هناك يجب أن يعرض بوصفه رعاية (Sorge). ويتعين أن يؤخذ هذا التعبير أيضًا بوصفه مفهومًا يعين بنية أنطولوجية. ليس للكلمة علاقة بـ"المصاعب "أو "الضيق" أو "هموم الحياة رغم أنه يمكن لنا أن نصادفها موجوديًا في كل وجود هناك.(١١)

وقد تكون هذه الاستراتيجيات الاحترازيــة قــد أيقظت شكوك القراء غير الألمان، إذا لــم يكــن هؤلاء قد خضعوا لشروط استقبال جعلت تبيــنهم التضمينات الخفية التى تبرّأ منها هيــدجر بعيــد الاحتمال (وهذا هو الغالب ما دامت الترجمــات "تقمعها" منهجيًا باسم القطيعة بــين الموجــودى ontical والوجـــودى ontological). بالفعـــل، بالإضافة إلى مقاومة التحليل الذى قدمه مؤلــف هو نتاج مثل هذه الاستراتيجيات النسقية للطــف التعبير وهناك أيضًا فى هذه الحالة واحــدٌ مــن الآثار الأشد ضررًا لتصدير المنتجات الثقافيــة، وهو اختفاء كل العلامــات الدقيقــة لأصــولها السياسية أو الاجتماعية، لكل العلامات الكتومــة غالبًا للأهمية الاجتماعية لخطاب معين والموقع الثقافى لمؤلفه، بإيجاز، لكل الملامــح متناهيــة الصغر التى يكون القارىء باللغة الأصلية أشــد عرضة لها بوضوح، ولكنه هو الذى يستطيع أن يدركها أفضل من الآخرين إذا ما زود بتقنيــات التموضع objectification. ونحن نفكــر علــى سبيل المثال فى كل التضمينات "الإدارية" التــى اكتشفها أدورنو فى رطانة الأصالة (Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Francfort, Suhrkamp, 1964, PP66-70) خلــف

المصطلحات "الوجودية" Existentiels مثل (لقاء)
Begegung، أو كلمتين مثل (إعطاء حق)
Auftrag و (اهتمام) Anliegeng، وهما ملتبستان
فالأولى تعنى رسالة، أى تومئ إلى رغبة قلبية
كما تعنى "موضوع الأمر الإدارى" وكذلك الثانية
بمعنى "أمنية" وهو المعنى الذى كان بالفعل
موضوع استعمال شاذ فى شعر ريلكة Rilke.

إن فرض انفصال حاد بين المقدس والدنيوى، الأمر الذى يعزز دعاوى أى هيئة من الاختصاصيين، فى ضمان احتكار نطاق معرفة أو ممارسة مقدسة بتعيين الممارسات الأخرى بوصفها دنسة، يتخذ هكذا شكلاً أصليًا: إنها كلية الحضور، تُقسّم كل كلمة ضد ذاتها، إذا جاز القول، بجعلها لا تدل، على ما يبدو أنها تدل عليه – بوضعها بين قوسين، أو تغيير مادتها الدلالية، أو أحيانًا مجرد وضعها فقط اشتقاقيًا أو فونولوجيًا ضمن مجموعة معجمية ذات نزعة معينة – وهكذا تنقش داخلها المسافة التى تفصل المعنى "الأصيل" الحق عن المعنى "الساذج" أو المبتذل.(١٢) وبتشويه الدلالات الأولية التى تستمر فى الاشتغال بوصفها دعمًا خفيًا لعدد من العلاقات المكونة للنسق الظاهر، يزود الخبراء أنفسهم بوسائل لخداع من يخمن وجود هذا الازدواج بشأن تعاملهم المزدوج. وبالفعل، رغم اللعنة التى يستنزلونها، فلا زالت هذه المعانى المنفية تنجز وظيفة فلسفية، مادامت تشتغل فى أقل القليل بوصفها مرجعًا سلبيًا نقيس به المسافة الاجتماعية والفلسفية التى تفصل "الأنطولوجى" l'ontologique عن

"الموجودى" ontique، أى الخبير عن العامى الدنيوى – الذى يعد جهله أو ضلاله مسئولا كلية عن أى استحضار آثم للمعانى المبتذلة. وبإعطاء دلالة بديلة لكلمات الرجل العادى، بإعادة تنشيط الحقيقة الدقيقة، أو جذر الكلمة etumon، الذى يخفق الاستعمال العادى فى إدراكه، فإن المرء يجعل نجاح أو إخفاق الخيمياء(*) الفلسفية اللغوية يعتمد على العلاقة الحقيقية بين الكلمات: "إذا ما أخفق خيميائى ليس ضليع القلب والروح فى تجاربه، فإن ذلك لا يرجع فحسب إلى أنه يستخدم عناصر غير نقية، ولكن فوق كل شيء بسبب أنه يستخدم الخصائص العادية لهذه العناصر غير النقية فى تفكيره، بدلا من فضائل العناصر المثالية. وهكذا فبمجرد أن نحقق الازدواج المطلق الكامل، نجد أنفسنا مغمورين فى تجربة الوجود فى الذهن فحسب أى المثالية.(١٣) اللغة، أيضا، لها عناصرها الدقيقة، التى تحررها فلسفة فقه اللغة، وأمامنا مثل ازدواج الكلمة الإغريقية on (الوجود)، فهى اسم وصيغة فعلية forme Verbale فى نفس الوقت، مما يؤدى بهيدجر إلى القول: إن ما هو مطروح أمامنا، الذى قد يؤخذ فى البداية على أنه مماحكة نحوية، هو فى الحقيقة لغز الوجود.(١٤)

بهذه الطريقة، إذا ما آمنا بفعالية النفى الفلسفى، فإننا نستطيع أن نستخرج حتى المعانى المراقبة (المحظورة)، ونجد تأثيرًا تكميليًا فى القلب التام للعلاقة بين النسق الظاهر والنسق الخفى، الذى أثير بواسطة **عودة المكبوت**: كيف يمكن لنا أن نتجنب ملاحظة أن أفضل دليل على قوة "الفكر الأساسى" هو موهبته فى أن يؤسس فى الوجود

(*) الكيمياء القديمة التى تحول المعادن الخسيسة إلى نبيلة. (المراجع)

وقائع مثل "الضمان الاجتماعى" العرضية الباعثة علـــى الـــسخرية – وهى موضوعات لا تستأهل التفكير لأقصى حد حتى أنها تذكر فقــط بين قوسين؟[١٥] وهكذا نصل إلى مأزق، فى هذا "العالم المقلوب" حيث الحدث ليس أكثر من وصف توضيحى لـــ"الماهيـــة" أى أن الأســـاس ينبغى أن يتأسس بواسطة الأشياء التى يؤسسها[١٦] وعلى سبيل المثال "الرعاية" (Fürsorge) بوصفها **"الترتيب الاجتماعى"** المجرب، مؤسسًا فى حالة الوجود هناك l'etre-La بوصفه الوجـــود – مـــع -être-avec autrui. وتستمد "الرعاية الاجتماعية" إلحاحها التجريبى دافعها من أن هذا الوجود الفردى l'etre-La يبقى ذاته بصفة رئيسية وعلى الأغلـــب فى أنماط المساعدة القاصرة،[١٧] تساعد الإحالة الصارخة لكن غيـــر المرئية، وهى غير مرئية بسبب كونها صارخة، على إخفاء حقيقة **أنه كان يناقش دومًا الرعاية الاجتماعية** فى عمل مكرس **ظاهريًا** بكاملة للخاصية الأنطولوجية للوجود هناك وتبدو "حاجته" التجريبية (العادية، المبتذلة، التافهة) للمساعدة حادثة عرضية. يتمثل تمامًا هنـــا نمـــوذج الخطاب المسروق، الذى يصفه لاكان بواحدة من نكات فرويـــد: "إذا قلت إنك ذاهب إلى كراكوف، فأنت تريدنى أن أعتقد أنك ذاهب إلـــى ليمبرج. ولكنى أعلم فى الحقيقة أنك ذاهب إلى كراكوف. فلم تكـــذب علىّ إذن؟"[١٨] وذلك يجد مثالاً كاملاً له فى لطف التعبيـــر للخطـــاب الذى يميل بواسطة تأكيد ما يفترض حقيقة أنه يقوله بأنـــه لا يقـــول حقيقة ما ظل يقوله. فى الواقع ما من شك: فى أن الرعاية الاجتماعية SozialFürsorge، هى تحديدًا من "يعنى" بهؤلاء الذين تشملهم الرعاية وتقوم "فى صالحهم" بما يريحهم من أن يرعوا أنفسهم، مخولة إيـــاهم أن يكونوا لا مبالين، "هينين" و"تافهين"، تمامًا مثـــل الهَـــمْ Fürsorge

الفلسفى، الطبعة المعلاة مما سبق، تريح الوجود الفردى Dasein من الرعاية، أو إذا (أعدنا صياغة) ما جاء فى كتاب سارتر الوجود والعدم (١٩٤٣)، يحرر ما هو من أجل ذاته pour soi (الكائن الواعى بذاته) من حريته، غامرًا إياه فى "سوء الطوية" و"جدية التفكير" لوجود "غير أصيل". و"هكذا فإن الوجود الفردى فى حياته اليومية وقد تخلص من عبء رعاية الآخرين الـ"هُم"، فإنه أيضًا بتحريره الـ"هُم" من الوجود، يجعلهم يتكيفون معه إذا كان للوجود هناك أى ميل إلى **أن يأخذ الأشياء بسهولة ويجعلها سهلة**. ولأن الـ"هُم" يتكيفون دومًا مع الوجود هناك Dasein العينى بتحريره من عبء وجوده، فإن الـ"هُم" يستبقون ويعززون مملكتهم العتيدة.[١٩]

ويصير كل شىء معدًا بحيث يحظر أى محاولة بوصفها جاهلة أو غير لائقة تحاول أن تطبق على نص مَا العنف الذى اعترف به هيدجر نفسه بوصفه شرعيًا حين طبقه على كانط، والذى يمكن به فقط للمرء أن "يدرك خلف الكلمات ما تريد هذه الكلمات أن تقول" (خلف صمت اللغة العنيد). وأى عرض للفكر المنشىء يجحد إعادة الصياغة الملهمة للهجة متميزة لا تقبل الترجمة تدان مقدمًا دون محاكمة من قبل حراس المحراب المقدس.[٢٠] فالطريقة الوحيدة لقول ما تريد الكلمات أن **تقول**، حين ترفض أن تقول ببراءة ماذا تعنى، أو، بدلاً من ذلك، حين تواصل قوله وإنما بشكل غير مباشر فحسب، هو أن نختزل غير القابل للاختزال، هو أن نترجم ما هو غير قابل للترجمة، أن نقول ماذا تعنى داخل المصطلحات الساذجة التى تتقوم وظيفتها الأولية على وجه الدقة فى أن تتنكر. وليست "الأصالة" تعيينًا

ساذجًا لخاصية مقصورة على "نخبة" اجتماعية، بل تشير إلى إمكانية شاملة - مثلها فى ذلك مثل "اللا أصالة" - مع ذلك فإن هذه الإمكانية لا يمكن أن يصل إليها بالفعل إلا هؤلاء الذين يتدبرون امتلاكها بإدراكها على ما هى عليه، وبتدبر "انتزاع أنفسهم بعيدًا" عن "اللا أصالة"؛ من نوع من الخطيئة الأصلية، لذا وصمت بوصفها خطأً مدينًا بإخفاقه لذاته، مادامت القلة المختارة قادرة على أن تهتدى. وهو ما أعلنه يونجر بوضوح: "أن يأخذ المرء مصيره على عاتقه، أو أن يعامل بوصفه رقمًا: هذه هى المعضلة، التى من المؤكد أن تحتم على كل أحد، فى هذه الأيام، أن يحلها، غير أن عليه أن يقرر بشأنها وحده (...). انظر إلى الإنسان فى حالة حريته الأصلية، كما خلقه الله. إنه ليس استثناءً، ولا هو واحدًا من النخبة. وما أبعده عن أن يكون كذلك: فالإنسان الحر مختبيء داخل كل إنسان، ولا توجد الاختلافات إلا بالقدر الذى يكون فيه كل فرد قادرًا على تطوير هذه الحرية التى كانت حق ميلاد بالنسبة له".[٢١] ورغم أن البشر متساوون فى إمكانات حريتهم، فإنهم غير متساوين فى قدرتهم على أن يستعملوا حريتهم استعمالاً أصيلاً، وبإمكان "النخبة" فقط أن تنتهز الفرصة التى تقدمها هذه الإمكانية الشاملة وتنضم إلى حرية "النخبة". وهذه النزعة الإرادية الأخلاقية - التى سوف يدفعها سارتر إلى حدودها القصوى - تحول الازدواج الموضوعى للمصير الاجتماعى إلى ازدواجية العلاقات بالوجود، مشتقة وجودًا أصيلاً من "التعديل الوجودى" للطريقة العادية فى إدراك الوجود اليومى، أى بالكلام الواضح، ثورة عقلية.[٢٢] ويجعل هيدجر الأصالة تبدأ بإدراك اللا أصالة، فى لحظة الحقيقة حيث تكشف الوجود الفردى Dasein عبر

القلق مسقطاً نظاما على العالم من خلال قراره وهو نوع من "قفـزة" (كيركجورية) إلى المجهول.[٢٣] وعلى العكس، فهو يصف اختـزال الإنسان إلى حالة الأداة بوصفها "طريقة أخرى لإدراك الوجود اليومى أى" الطريقة التى يتبناها "هُم" حين يعامل الـ"هُم" أنفسهم كـأدوات و"يعنون" بالأدوات لمنفعتهم الأدواتية، وهكذا يصبحون هـم أنفسهم أدوات، مكيفين أنفسهم للآخرين كما تكيف أداة نفسها لأدوات أخرى، منجزين وظيفة يمكن أن ينجزها الآخرون بنفس الإحسان، وإذا مـا اختزلوا بهذه الطريقة إلى حالة عنصر قابل للاستبدال فى مجموع ما، وهم ينسون أنفسهم حال إنجاز وظيفتهم. وحين يناقش هيدجر الوجود بلغة هذه البدائل، فإنه يختـزل الازدواجيـة الموضـوعية للشروط الاجتماعية إلى ازدواجية أنماط الوجود التى تشجعها على نحوٍ غيـر متساو، وهو من ثم يعتبر كلاً من هؤلاء الذين يجـدون سـبيلاً إلـى "الوجود الأصيل" وهؤلاء الذين يتركون أنفسهم لوجود "غير أصـيل" مسئولين عما هم عليه إما بسبب "عزيمتهم"[٢٤] فى انتزاع أنفسهم من الوجود اليومى لكى يستغلوا إمكاناتهم أو "نكوصهم" الذى يحكم عليهم بـ"الانحطاط" و"الرعاية الاجتماعية".

القراءات الداخلية واحترام الشكل

ليس "سمو" الأسلوب مجرد خاصية عرضية للخطاب الفلسفي. إنه الوسيلة التي يميز بها خطاب نفسه بوصفه خطابًا مفوضًا، فيصير بمقتضى امتثاليته (للخطاب الفلسفي) بالذات ممنوحًا سلطة هيئة من الناس فوضت خصيصًا لممارسة نوع من السلطة العليا النظرية (بتشديدها على المنطق أو على الأخلاق وفق المؤلفين أو العصور). في الخطاب المتخصص كما في الكلام العادي، تنتظم الأساليب في مراتب، غير أنها ذاتها تخلق أيضًا مراتب. فاللغة الرفيعة تلائم المفكر صاحب الوضع الرفيع: الأمر الذي جعل "السورة الانفعالية المفتقرة للأسلوب" لخطبة هيدجر عام ١٩٣٣ تبدو كلمة غير ملائمة في عيني كل من توفر لديه أي إحساس بالكرامة الفلسفية، أي بكرامتهم بوصفهم فلاسفة، وقد كان هؤلاء هم الناس أنفسهم الذين هللوا لما عدوه حدثًا فلسفيًا أي السورة الانفعالية المؤسلبة فلسفيًا لـ **الوجود والزمان**.(١)

وتتحقق مكانة الخطاب من خلال "سمو"الأسلوب، وكذلك الاحترام الواجب لهذه المكانة. ولا يستجيب المرء مثلاً لجملة كهذه: "تكمن آفة الإسكان الحقيقية في أن الكائنات البشرية الفانية تبحث دائمًا أبدًا عن كينونة السكن، حتى أنه يتعين عليها دومًا أن تتعلم كيف تسكن،(٢) بنفس الطريقة التي قد يستجيب بها المرء لتصريح في اللغة

العادية كهذا: "إن نقص الإسكان يتزايد سوءًا"، أو حتى لتصريح فـي لغة تقنية، مثل فى ميدان هاوس فوجتى، فى واحد من المراكز المالية لبرلين، ارتفع ثمن أرض البناء للمتر المربع مـن ١٥ مـارك فـي ١٨٦٥ إلى ٣٤٤ مارك فـي ١٨٨٠ و ٩٩٠ مـارك فـي ١٨٩٥.(٣) فالخطاب الفلسفي كخطاب مبنى شكليا، يملى شروط إدراكه الخاصة. إن فرض الشكل، الذى يستبعد الإنسان العادى إلى مسافة محترمـة، يحمى النص من "جعله تافهًا مبتذلاً" - كما يقول هيـدجر - بقـصره على قراءة داخلية، بكلا المعنيين، أى بقراءة لا تتجاوز حدود الـنص نفسه، كما تتلازم معها، تلك القراءة التى تنحصر فى مجموعة مغلقة من القراء المحترفين (مضنونًا بها على غير أهلهـا) الـذين يقبلـون تعريفًا "داخليًا" للقراءة بوصفه أمرًا واضحًا بذاته: علينـا أن نلاحـظ فقط العادة الاجتماعية للاستعمالات لنرى أن النص الفلسفى يُحدد وفقًا لها بوصفه (نصًا) يمكن أن يقرأ (فى الواقع) مـن قبـل "الفلاسـفة" وحدهم أى، من قبل قراء مقتنعين مقدما، ومستعدين للتعـرف علـى خطاب فلسفي والاعتراف به، ولقراءته وفقًا لما تتطلب قراءتـه، أى "فلسفيًا"، طبقًا للمقاصد الفلسفية الخالصة والمحضة، بمـا فـي ذلـك استبعاد أى إحالة لأى شيء غير الخطاب ذاته، الذى لا يفسح مجـالاً لأى أبعاد خارجية لكونه أساس ذاته.

ولا تترسخ الحلقة المؤسسية لإساءة القراءة الجماعية التى تخلـق الاعتقاد بقيمة خطاب ما إلا عندما تكون بنية مجال إنتاج وتداول هذا الخطاب متصفة **بالنفى** الذى تُعمله (بقولها ما ينبغى أن تقوله فقط فى شكل يميل إلى إظهار أنها لا تقوله)، ومواجهة بمعلقين قادرين **علـى**

إعادة إساءة قراءة الرسالة المنفية؛ حيث ما ينكره الشكل تعاد – إساءة قراءته – وبمعنى آخر، مقرًا ومعترفا به في الشكل، وفي الشكل فقط، الذي يخلقه هذا النفي الذاتي. وبإيجاز، إن خطابًا مبنيا شكليا يقتضي قراءة شكلية أو شكلانية، تعترف بالنفي الأولي وتعيد إنتاجه، بدلاً من إنكاره حتى ترفع الغطاء أي تكشف عن ما ظلت تنكره. ويقتصر أثر العنف الرمزي الذي يتضمنه أي خطاب أيديولوجي في إساءة قراءته، والذي يتطلب إساءة قراءة لاحقة،على الحد الذي يحوز فيه على تصديق المخاطبين به حتى يعاملوه كما يرغب في أن يعامل، أي بكل الاحترام الذي يستحقه، مراعين الشكليات المناسبة التي تتطلبها خصائصه الشكلية. ويحقق أي إنتاج أيديولوجي المزيد من نجاحه بقدر ما يستطيع **تخطئة** من يحاول اختزاله إلى حقيقته الموضوعية: يسبب إعلان الحقيقة المحجوبة لخطاب ما فضيحة لأنه يقول شيئًا كان "هو آخر شيء كان عليك أن تقوله".

إنه لمن الجدير بالملاحظة، بعد أن عرفنا كيف رفض هيدجر ودحض بعناد أي قراءات اختزالية أو خارجية لعمله (تدلل على ذلك رسائله إلى جان فال J. wahl، وجان بوفريه J. Beaufret، وإلى طالب، وإلى ريتشاردسون، وحوار مع فيلسوف ياباني، إلخ) أنه لم يتردد في استعمال حجج "ذات نزعة سوسيولوجية مبتذلة خرقاء" ضد خصومه (مثلاً عند انتقاد كتاب سارتر

> الوجودية مذهب إنسانى (١٩٤٦): وهكـــذا، إذا لزم الأمر، كان مستعدا لإعادة توظيف موضوع "دكتاتورية المجال العام" بالمعنى الدقيق اجتماعيًا (إن لم يكن سوسيولوجيًا) (رسالة حول النزعـــة الإنسانية، باريس، اوبييه، ١٩٦٤، ص ص ٣٥ و ٣٩)، الذى كان موجودا بلا شك فـــى كتـــاب الوجود والزمان، أضف إلى ذلك، أنه يفعل هـــذا فى مقطع يحاول فيـــه تحديـــدًا أن يؤســـس أن "التحليل الوجودى" للـــ"هُم" "الآخرين" لا يعنـــى بأى شكل تقديم إسهامًا **عرضيًا** فى السوسيولوجيا (ص ٤١)، وينهض تدوير هيدجر الشاب من قبل هيدجر الناضج شاهدًا على حقيقة (شـــدد عليهـــا بتأكيده على كلمة "عرضيًا" فى الجملة المقتبسة) أن هيدجر الثانى لم يجحد بأى طريقـــة هيـــدجر الأول.

ولا يمكن أبدًا لأشد الاستراتيجيات الرمزية رهافة أن تملى تمامًا شروط نجاحها الخاصة بل من المحتم أن تخفق إن لم يكن بمقـــدورها أن تعتمد على التواطؤ الفعال الذى توفره هيئة كاملة مـــن المـــدافعين عن الإيمان الذين ينسقون ويوسعون الهجوم الأولى علـــى القـــراءات الاختزالية.[٤] وهكذا فإن **رسالة حول النزعة الإنسانية**، وهى القطعة الأخاذة التى غالبًا ما تقطتف من كل المـــداخلات التـــى هـــدفت لأن تتلاعب استراتيجيًا بالعلاقة بين الأنساق الظاهرة والكامنة، ومن ثـــم

توظف الصورة العامة للعمل- قد اشتغلت كنوع من الرسالة الكهنوتية، كنبع دائم الفيض من التعليقات تُمكن كهنوت الوجود الأقل مرتبة من أن يعيدوا لصالحهم إنتاج التدابير الوقائية المدرجة ضمن كل تحذيرات المعلم، وهكذا يضعون أنفسهم على الجانب الأيمن من الحاجز بين الخبراء والعامة. وعندما تتلاحق أمواج الانتشار، فإنها تنتشر فى دوائر ما تنفك تتسع من التفسيرات المصدق عليها والتعليقات الملهمة إلى الكتب الإرشادية التقديمية، المداخل، وأخيرًا، المراجع المدرسية، وهكذا، إذ ينزلق المرء هابطًا سلم التفسيرات، وتتدهور دقة الصياغات الشارحة، فإن الخطاب الشعبى المبسط يميل إلى التركيز على نحو متزايد على الحقائق الأساسية، ولكن كما فى فلسفة الفيض يصاحب الانتشار خسارة فى القيمة، إن لم يكن فى الجوهر، ويحمل الخطاب "الذى ابتذل" والذى جعل "شعبيًا" وصمات انحطاطه، ومن ثم يساعد على تعزيز أبعد مدى لقيمة الخطاب الأصيل القادر على الإبداع.

> لا يحتاج هيدجر إلا إلى تأكيد أن "الفلسفة تبقى دائمًا معرفة... لا يمكن أن تُكيف لحقبة بعينها. وإن "الفلسفة **بصفة أساسية**" لا زمن لها لأنها أحد تلك الأشياء القليلة التى لا يمكن لها أن تجد أبدًا صدىً مباشرًا فى الحاضر،(٥) أو أيضًا إنه "لما ينتمى إلى ماهية كل فلسفة حقة أن يسىء معاصروها دومًا فهمها"،(٦) -حتى يردد كل المعلقين مباشرة: إنه لمصير كل الفكر الفلسفى،

إذا ما حقق درجة معينة من القـوة والدقـة، أن يساء فهمه من قبل المعاصرين الـذين يـضعهم على محكه. أما أن يصنف بوصفه رسول سورة العاطفة، ومدافعا عن العدمية، وخصما للمنطـق والعلم، هذا الفيلسوف الذى كان همـه الوحيـد والدائم هو مشكلة الحقيقة، فتلك بالفعل واحدة من المساخر التى يمكن أن يـدان بـسببها عـصر تافه"،[٧] "لفكره مظهر شيء ما غريب بالنـسبة لزمننا ولكل شيء معاصر.[٨]

إن العلاقات المؤسسة بين مؤلفات المفسر العظيم والتفسيرات أو التفسيرات الإضـافية sur interpretaions التـى **تقتـضيها**، أو بـين التفسيرات الذاتية التى قصدت أن تصحح وتستبق التفسيرات المضللة أو العابثة وأن تصادق على التفسيرات المصدق عليها، هـى شـديدة التشابه – بغض النظر عن افتقارها لحس الفكاهة – مع العلاقات التى دشنها مارسيل دو شان Du champ بين الفنان ومجموعـة مفـسريه: يتضمن الإنتاج فى كلتا الحالتين استباقا للتفسير، وفى لعبة التخمـين المزدوج التى يلعبها مفسروه، يُستدعى التفسير الإضافى، بينما يظلون محتفظين بحق التبرؤ منه باسم عدم استنفاد العمل بـصفة أساسـية، الذى قد يغوى كذلك بقبول أو رفض أى تفسير، من خـلال الـسلطة المتعالية لقوته المبدعة، وهى المؤسسة أيضًا بوصفها سـلطة نقديـة ونقدية ذاتيًا.[٩]

مما لا شك فيه أن فلسفة هيدجر هى أشد وأكمل الفلسفات سابقات

التجهيز Readymades (بالإنجليزية فى النص الأصلى، المترجم)، فهناك أعمال **صنعت** بغرض أن تفسر وأخرى صنعت بواسطة فعل التفسير أو بشكل أكثر دقة بواسطة التفاعل بين مفسر، ينطلق بالضرورة بواسطة **تجاوز** صلاحيته ومنتج، من خلال ضروب دحضه، وإعادة تعديلاته المتكررة، وتصحيحاته، يستبقى هوة لا تُعبر بين العمل وأى تفسير بعينه.(١٠)

ولكن التناظر أقل اصطناعًا مما يبدو لأول وهلة: بالذهاب إلى أن معنى "الاختلاف الأنطولوجى" الذى يفصل فكر هيدجر عن كل الفكر السابق(١١) هو أيضًا ما يفصل التفسيرات الأصيلة عن التفسيرات "المبتذلة"، ما قبل الأنطولوجية، والتفسيرات الأنثروبولوجية الساذجة "مثل (تفسيرات سارتر، وفقا لهيدجر)، لأن هيدجر يضع عمله بحيث لا يُطال ويدين مقدمًا أى قراءة، تقصر نفسها عن قصد أو عن غير قصد، على معناه الشعبى وتختزل - على سبيل المثال - تحليل الوجود "غير الأصيل" إلى وصف "سوسيولوجى" مثلما فعل بعض المفسرين حسنو النية سيئو الإلهام، وكما يفعل السوسيولوجى، ولكن بقصد مختلف كلية. وبوضع تمييز داخل المؤلف نفسه لقراءتين له، يجد هيدجر نفسه فى وضعٍ مُواتٍ لحفز القارئ الموافق، حين يواجه بتوريات مركبة (مربكة) أو تفاهات صارخة، أن يلجأ لإرشاد المعلم. وقد يفهم القارئ بالطبع غاية الفهم، ولكن يوعز إليه بأن يشك فى أصالة فهمه الخاص، ويمتنع عن الحكم على المؤلف الذى أقيم مرة ولكل الأزمنة بوصفه مقياسًا لفهمه ذاته.

هنا قد نبين عرضًا مثلاً مرموقًا يتعلق بهوس

التفسير، الذى يؤدى لتعبئة المصادر المتراكمة لأخوية أمية المفسرين، لتجنب النزعة التبسيطية، كما شجبت مقدمًا بواسطة تورية حاكمة: "فى اللغة الإنجليزية يعنى المصطلح errance (تجوال/ تيهان/ضلال) وهو نتاج اصطناعى تأسيسًا على المبرر التالى: المعنى الأولى للكلمة اللاتينية errare هو "أن يتجول" أما المعنى الثانوى فهو "أن يضل" أو "أن يخطئ" بمعنى "أن يضل عن الطريق القويم". وهذا المعنى المزدوج قد احتُفظ به فى الكلمة الفرنسية errer. كما احتفظ بالمعنيين فى الإنجليزية فى الصيغة الوصفية "errant": المعنى الأول (يتجول) يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتجولون باحثين عن المغامرة ("مثلا الفرسان الجوالة")؛ المعنى الثانى يدل على "الانحراف عن الحقيقى أو الصائب"، ينحرف erring. وليست صيغة المصدر errance، مبررة فى الاستعمال الإنجليزى العادى، ولكن نقدمها نحن أنفسنا (مقتفين أثر المترجمين الفرنسيين، ص ص ٩٦ وما يليها)، قاصدين أن نوحى بالفروق الدقيقة (لكلمتى) "أن يتجول" و"أن يضل" ("erring")، حيث إن الأولى هى أساس الأخيرة. ويبدو هذا أمينًا مع مقاصد المؤلفين **حتى نتجنب**

بقدر الإمكان التفسيرات الأبسط التي قد تنشأ عفويًا بترجمتها بوصفها خطأ "error"؛ (ريتشاردسون، هيدجر ص ٢٢٤ - ٢٩؛ التشديد لي. انظر أيضا ص ٤١٠، حول التمييز بين الكلمة الإنجليزية poetry والفرنسية poesy.

(المقتطف السابق باللغة الإنجليزية في النص الأصلي، المترجم).

إن النصوص بطبيعتها موضوع نزاع استراتيجي، ولكن لن يكون إقرارها، سلطتها، وضماناتها في هذه النطاقات فعالة إلا إذا كان دورها مموهًا بوصفها كذلك، وخاصة - حيث إن هذه هي وظيفة الاعتقاد - في عين مؤلفيها، حيث لا تمنح المشاركة في رأسمالهم الرمزي إلا مقابل احترام الخصائص التي تحدد نمط أسلوب العلاقة التي يتعين أن تؤسس بين العمل والمفسر وفق المسافة الموضوعية التي تفصلهما في كل حالة. ويتعين أن نحلل بشكل أوفى في كل حالة فردية، ماهية المصالح النوعية للمفسر، سواءً كان باحثًا مكتشفًا من الطراز الأول، أم متحدثًا رسميًا، معلقًا ملهمًا، أو مربيًا مدرسيًا بسيطًا وفقًا للموقع النسبي الذي يشغله المفسر والعمل المفسر في لحظة معينة في مراتبيتهما الخاصة، ولتحديد كيف وأين يذهبون بالتفسير. وهكذا قد نجد بلا شك أنه لفي غاية العسر أن نفهم موقعًا متناقضًا بوضوح كموقع "الماركسيين الهيدجريين" الفرنسيين، وورثة ماركيوز MARCUSE[١٢] وهوبرت HOBERT،[١٣] إذا لم نضع في حسباننا حقيقة أن مشروع التبييض الهيدجري قد ظهر في وقته تمامًا ليستبق

آمال هؤلاء الماركسيين الذين كانوا الأشد قلقا لأن يتخففوا من عبء الالتزام، بربط الفلسفة الأرفع مكانة بين الفلسفات المعاصرة مع فلسفتهم الموجهة إلى العامة بامتياز، أى المشكوك بقوة إذن فى "ابتذالها". ومن بين كل وسائل التلاعب المختفية فى **رسالة حول النزعة الإنسانية**،(١٤) لا يمكن لشىء منها، أن يمس الماركسيين "المتميزين" بفعالية مثل استراتيجية الدرجة الثانية التى تعتمد على إعادة تفسير لسياق سياسى جديد منتمٍ إلى الحديث عن "حوار منتج" مع الماركسية، الاستراتيجية النموذجية هيدجريًا لـ"تجاوز" (زائف) عبر التجذير radicalization التى وجهها هيدجر فى بواكير حياته ضد المفهوم الماركسى عن الانسلاب aliénation (Entfremdung): الأنطولوجيا الأساسية التى تؤسس "تجربة الانسلاب" و"هى ما أدركه ماركس" (وإن يكن بطريقة لا تزال غاية فى "الأنثروبولوجية") غير أن الانسلاب الأساسى للإنسان الأكثر راديكالية وأساسية، هو نسيانه لـ"حقيقة الوجود"، ألا يمثل ذلك بالتأكيد الراديكالية(١٥) التى لا شىء بعدها plus ultra ne؟.

علينا فقط أن نعيد قراءة الأطروحات المثيرة للدهشة غالبًا التى يبرر فيها جان بوفريه Beufret Jean، وهنرى لوفيفر Henri Lefebrre، وفرانسوا شاتليه François Chatelet، وكوستاس أكسيلوس Kostas Axelos(١٦) التماثلات التى يرسمونها بين ماركس وهيدجر، لنقتنع بأن هذا الترابط الفلسفى غير المتوقع يقوم بقدر شديد الضآلة على حجة "داخلية" إن أردنا الدقة: لقد

استحوذت علىّ رؤية فاتنة – بالرغم من أن هذه الكلمة ليست غاية فى الدقة – وهى تغلب علىّ بسبب **تضادها مع ابتذال** أغلبية النصوص الفلسفية التى ظهرت فى الأعوام الأخيرة، (هـ. لوفيفر) "ليس هناك **من تناحر** بين رؤية هيدجر التاريخية – الكونية ومفهوم ماركس العملى التاريخى (هـ. لوفيفر)"؛ إن القاسم المشترك الذى يوحد بين ماركس وهيدجر، أى الذى يربطهما فى عينى، هو حقبتنا نفسها، عصر الحضارة الصناعية عالية التطور والانتشار الكونى للتكنولوجيا (...) وأخيرًا، فإن هذين المفكرين يتقاسمان نفس الموضوع على الأقل (...) **الذى يميزهما عن السوسيولوجيين**، الذين لا يحللون على سبيل المثال، سوى تجليات معينة حينًا هنا، وحينًا هناك، (ف. شاتليه). انطلق ماركس وهيدجر كلاهما نحو **نقد جذرى** لعالم الحاضر وكذلك الماضى، وهما يتقاسمان اهتمامًا مشتركًا بالتخطيط لمستقبل الكوكب، (ك. أكسيلوس)؛ "يكمن إسهام هيدجر الأساسى فى أنه يساعدنا على أن نفهم ما قاله ماركس" (ج. بوفريه)؛ استحالة أن يكون نازيًا هو جزء لا يتجزأ من المنعطف بين الوجود والزمان والزمان والوجود. إذا لم يكن الوجود والزمان قد

> حفظ هيدجر من النازية، فقد كان الزمان والوجود الذى ليس كتابًا، وإنما مجمل تأملاته منذ عام ١٩٣٠ ومطبوعاته منذ ١٩٤٦، هى التى أبعدته دون رجعة (ج. بوفريه)، "هيدجر ببساطة شديدة مادى" (لوفيفر) "يواصل هيدجر، فى أسلوب غاية فى الاختلاف، عمل ماركس"، (ف. شاتليه).[١٧]

ولا تكفى المصالح النوعية للمفسرين، ولا صميم منطق المجال الذى يؤدى بالقراء الذين يتمتعون بأعظم كفاءة وموهبة إزاء سير القديسين الهرمنيوطيقية (التأويلية)، إلى الاتجاه نحو الأعمال الأشد تميزًا لتفسير لماذا أمكن أن يعترف بفكر هيدجر فى مرحلة ما، وفى أشد القطاعات فى المجال الفلسفى تباعدًا، بوصفه الإنجاز الأشد تميزًا للطموح الفلسفى. ولا يمكن أن يدرك هذا المصير الاجتماعى إلا على أساس تجانس مسبق للاستعدادات مستمد من منطق اصطفاء وتدريب هيئة من أساتذة الفلسفة ومن موقع المجال الفلسفى فى بنية مجال الجامعة والمجال الثقافى،... إلخ. ولم يكن لنخبوية البورجوازية الصغيرة عند "زبدة" الهيئة الأستاذية التى شكلها أساتذة الفلسفة، على الأقل فى فرنسا حيث كانت أصولها تتجذر غالبًا فى الشرائح الأدنى من البورجوازية الصغيرة، وحيث كانت قد أظهرت جسارة أكاديمية بطولية فى هزيمة قمم المراتبية إنسانية المذهب وشقت طريقها إلى أعلى داخل أسمى برج عاجى للنظام التعليمى، عاليًا فوق العالم وأية قوة عالمية، لم يكن لها إلا أن تردد صدى ذلك النتاج النموذجى

لاستعدادات مماثلة لها.

وتأثيرات اللغة الهيدجرية – التي يظهر أنها الأكثر خصوصية، وأهمها كل تلك التأثيرات التي تؤلف **البلاغة المترهلة للموعظة الدينية**، وهي تنويع على لحن نص مقدس تشتغل كلحن لتعليق مطرد لا ينتهي، تقوده نية استنفاد موضوع هو بالتعريف غير قابل للاستنفاد – لا تفعل أكثر من أن تحمل الألاعيب المهنية إلى درجة قصوى من التطرف النموذجي، ومن ثم تضفي عليها شرعية مطلقة تسمح لـ"الأنبياء من كرسي السلطة المعصومة" ex-Cathedra (Kathederpropheten)، كما أسماهم فيبر weber، بأن يعيدوا روتينيًا إنتاج وهم كونهم فوق الروتين. لا تنجح آثار هذه النبوة الكهنوتية تمامًا إلا على أساس التواطؤ العميق الذي يربط المؤلف ومفسريه في قبول الافتراضات المسبقة التي يتضمنها تعريف سوسيولوجي لوظيفة "الكهنوتي الأدنى مرتبة"، كما قال فيبر weber أيضًا: لا شيء من بين هذه الافتراضات، يخدم على نحو أفضل مصالح هيدجر أكثر من إضفاء حق إلهي على النص أي **تحويل النص إلى مطلق** l'absolutisation du texte من قبل أي قارئ متعلم يحترم ذاته. لقد استلزم الأمر انتهاك واجب الحياد الأكاديمي الذي بلغ حدًا استثنائيًا بالالتحاق بعضوية الحزب النازي حتى يمكن إثارة مسألة "الفكر السياسي" عند هيدجر غير أنها سرعان ما قبرت مرة أخرى، حيث بدت كأنها لفتة غير ملائمة. وذلك نوع آخر من التحييد: لقد استبطن أساتذة الفلسفة بعمق التعريف الذي يستبعد من الفلسفة أي إحالة ظاهرة للسياسة حتى انتهوا أخيرًا إلى أن ينسوا أن فلسفة هيدجر هي

فلسفة سياسية من البداية حتى النهاية.

ولكن الإدراك الصحيح شكليًا سوف يبقى شكليًا محضًا وخاويًـا إن لم يكن غالبًا غطاءً لفهم أعمق وفى نفس الوقت أكثر إعتامًا، وهو يتأسس على التماثل التام للمواقع بهذه الدرجة أو تلك على قاعدة صلة التطبع habitus. أن تفهم معناه أيضًا أن تفهم ما يدور فى ذهن الكاتب à demi mots، أى أن تقرأ ما بين السطور وأن تعيـد فـي صـيغة الممارسة (أى، غالبًا، بشكل لا واع) إحـداث التـداعيات والبـدائل اللغوية، التى هيأها المنتج بداية أيضًا بشكل غير واع: وهـذه هـى الكيفية التى وجد بها حل للتناقض النوعى للخطاب الأيديولوجى، الذى يستمد فعاليته من ازدواجه ولا يمكن أن يعبر شرعيًا عـن المـصالح الاجتماعية إلا فى أشكال تموهه أو تـشى بـه. إن تماثـل المواقـع والتناغم الناجح لحد بعيد للتطبع habitus يشجع على **اعتراف عملـى** بالمصالح التى يمثلها القارئ والشكل النوعى للرقابة الـذى يحظـر التعبير المباشر عنها، وهذا الاعتراف يعطى بالمعنيين اللذين للكلمـة مدخلاً مباشرًا لما **يعنيه** الخطاب، باستقلال عن أى عملية واعية لفك الشفرة décodage.[١٨] ويولد هذا الفهم ما قبل اللفظى من المواجهـة بين دافع تعبيرى لم ينطق به بعد، أو حتى مقمـوع، ونمـط تعبيـره المقبول، الذى ترابط بإفصاح فعلاً وفقًا للمعايير المقبولة ضـمنًا فـى المجال الفلسفى. وحتى سارتر Sartre، الذى كان من المحتم أن يتمرد على تصريحات إيمان هيدجر النخبوية إذا كانت قد عُرضت له فـى هيئة ما أسمته سيمون دى بوفوار Simon de Beauroir "فكر الجنـاح اليمينى" (ناسية أن يشمل هيدجر)،[١٩] ولم يكن بمقـدوره أن يـدرك

بنفاذ بصيرة التعبير الذى قدمته مؤلفات هيدجر لتجربته الخاصة فى العالم الاجتماعى، إذا لم تكن قد ظهرت له مرتدية أشكالاً تناسب مواضعات وخصائص المجال الفلسفي. ويمكن أن ينشأ الاتصال بين العقول الفلسفية على هذا النحو من تشارك لاوعيهم الاجتماعى. ويفكر المرء فى رواية الغثيان La nausee، وهى التعبير المتسامى به لتجربة شاب مثقف من "النخبة" ووجه فجأة **باللامغزى** (أى، اللامعنى العبثى)، وانعدام أهمية نصيبه من الحياة وبالمكان الذى خصص له – كمعلم فلسفة فى مدينة ريفية صغيرة. وقد وضع فى موضع حرج enporte à faux داخل الطبقة السائدة، بوصفه بورجوازيًا غير شرعى، مسلوبًا من حقوقه البورجوازية وحتى من إمكانية ادعائها (وهو موقف موضوعى يجد تقريبًا ترجمة شفافة له فى فكرة "النغل" ابن الحرام)، يمكن للمثقف أن يحدد نفسه فقط بالتعارض مع بقية العالم الاجتماعى، المصنفين بوصفهم "أنذالاً قذرين"، أى، "البورجوازيين" ولكن بالمعنى المقصود عند فلوبير بقدر أكبر من المعنى المقصود عند ماركس، ويعنى كل هؤلاء الذين يشعرون بالراحة مع أنفسهم والأمن على حقوقهم لأنهم يملكون حظ ولعنة عدم التفكير. وإذا ما وافقنا على أن نتعرف فى "البورجوازى" و"المثقف" التحقق "الوجودى" لمن سوف يصبح فيما بعد، فى مذهب سارتر ملطف التعبير فلسفيًا ما هو فى ذاته en soi (الكائن المكتف بذاته) ولأجل ذاته pour soi (الكائن الواعى بذاته)، سوف نفهم على نحو أفضل معنى "الحنين لأن تكون إلهًا"، أى، المصالحة بين البورجوازى والمثقف ("الذى يعيش كبورجوازى ويفكر مثل نصف إله"، كما قال فلوبير)، بين السلطة التى لا فكر لها والفكر الذى لا سلطة له.[٢٠]

التفسير الذاتي وتطور المذهب

حتى إذا كانت الظروف السياسية الخارجية قد لعبت دورًا في الانسحاب الحذر أو الانشقاق المحسوب اللذين قادا هيدجر، حين "أحبطته" النازية (وذلك بلا شك بسبب الجوانب المبتذلة وقاصرة الراديكالية للحركة)[1] وقادته إلى أن يتبنى مواضع فكرية ومؤلفين على مسافة مأمونة في الزمان أو مقبولين في ذلك الحين (مثل نيتشه Nietzche بصفه خاصة)، فيبقى الحال أن "المنعطف" أو القلب Kehre الشهير الذى أعلن في **رسالة حول النزعة الإنسانية**، ووصف بإطلاق، سواءً من مؤلفه أو من قبل المعلقين عليه، باعتباره إما قطيعة جذرية أو تطورًا منطقيًا، ليس سوى الناتج النهائي فحسب لسيرورة تكامل هُندست (بالبناء للمجهول) بواسطة مذهب منظم ذاتيًا يكيف ذاته، بمعونة عملية لطف التعبير الإضافية لفترات الرقابة المشددة كما لو كان بواسطة سحر ما (في ظل حكم النازى، وبعد استقالته، ثم مرة أخرى بعد نهاية الحكم النازى).[2] وإذ يوضع المذهب في الممارسة، فإنه يفقد الصلة بأصوله ويتحرك دانيًا منها في نفس الوقت: ويصبح الثوران الفج للتوهمات السياسية أكثر فأكثر ندرة بقدر ما يصير المذهب مكتملاً وناجزًا، منغلقًا على ذاته، أي على التضمينات النهائية لمصادراته الأولية، عبر تقدمها المستمر نحو اللاعقلانية المطلقة التي كانت متضمنة منذ البداية، كما أدركها

هوسرل Husserl، فى بديهياتها الفلسفية، التماثلية مع العدمية فى السياسة. وإذ يرفض بشكل تسلطى أى تفسير "أنثروبولوجى" لكتاباته الأولى (خاصة فى رسالة إلى جان فال عام ١٩٣٧) يطور هيدجر تلطفات تعبيرية جديدة: إذ يضع نفسه تحت راية زعيم (فوهرر) روحى مثل هولدرلين Hölderlin (وهو نوع من نقيض جرمانى لبودلير، الذى يرمز إلى الفساد المدينى الفرنسى) يبين للعالم المخرج من انحلاله الشامل،[٣] وهو يردد لعناته على "الحس المشترك" و"الفهم العادى" ويعيد إلى الذهن استحالة الوجود – هناك l'etre La "المغمور" فى السلبية و"التناهى"، تفادى الاستغراق فى العالم، "نسيان الوجود" "التيهان"، "السقوط"، "الانحلال" (الهلاك Verderb): وها هو يجدد مرة أخرى، فى مصطلحات أكثر شفافية وأكثر صوفية، شجبه للنزعة التقنية والعلموية مُترجمًا فى مصطلحات طنانة أيديولوجية أصحاب النبوءات Vates كما تدرس فى المدارس، وهو يعلن عبادة الفن، والفلسفة بوصفها فنًا، وأخيرًا يطرى نكران الذات الصوفى فى وجه المقدس والغامض، حيث يصير الفكر قربان أضاحى، هبة من الذات للوجود؛ تفتحًا؛ استباقًا؛ تضحيةً، مع تمثل التفكير Denken فى الشكر Danken والألعاب اللفظية الكثيرة الأخرى المجهدة والطافحة بالثقة المتولدة غالبًا مما يقترب من أن يكون اعترافًا عامًا.

لقد انجذب هيدجر دومًا، عبر كل من أسلوبه وأفكاره الرئيسية، نحو القطب الذى مثله ستيفان جورج – أو على الأقل ما اعتبر أن جورج يرمز إليه – كما لو أن الاعتراف الذى تمتع به برر تخليه عن دور "المتمرد" النبوى، القريب من العالم والنص، مقابل شخصية

ساحر شعر المفهوم Begriffsdichtung. إن مصدر السيرورة التي تؤدي دون اضطراب أو خيانة من هيدجر الشاب إلى هيدجر الناضج، هي مؤلف تأكيد الذات Selbstbehaubuptung "الدفاع" و"إثبات الذات" والتفسير الذاتي[٤] Selbstinterprtaion، الذي اتخذه الفيلسوف في علاقته بالحقيقة الموضوعية لعمله كما انعكس عليه مرتدًا بواسطة المجال.[٥] وكان هيدجر محقًا في أن يكتب إلى الموقر ريتشاردسون أنه لم يجحد أيًا من مواقفه الأولى: "إن تفكير المنعطف (القلب) هو بمثابة تغير في فكري. ولكن هذا التغير ليس نتيجة لتغير وجهة نظري، وليس بدرجة أقل كثيرًا نتاجًا للتخلي عن الموضوعة الأساسية في الوجود والزمان sein und zeit.[٦] في الواقع، لم يجحد أي شيء، كل شيء أعيد نفيه.[٧]

التفسير الذاتي، الذي هو رد المؤلف على التفسيرات والمفسرين الذين يموضعون عمله وفي نفس الوقت يضفون شرعية على المؤلف، بإخباره ما هو، ومن ثم مخولينه أن يكون ما يقولون إنه هو، يقود هيدجر الثاني إلى أن يحول **مخططات ممارسة** هيدجر الأول الأسلوبية والكشفية إلى منهج.[٨] وهكذا فإن كل نظرية اللغة اللاحقة لا تفعل سوى أن تخدم في تشكيل الاستراتيجيات والتقنيات المعروضة في الممارسة منذ البداية الأولى بوصفها **خيارًا** واعيًا: يتلبس المؤلف المكرم المشهور حقيقته الموضوعية ويجعلها حقيقة مطلقة بتحويل مظهرها إلى خيار فلسفي. إذا كانت اللغة تسيطر على الفيلسوف بدلاً من أن يسيطر الفيلسوف على اللغة، وإذا كانت الكلمات تلعب مع الفيلسوف بدلاً من أن يلعب الفيلسوف مع الكلمات،

فإن ذلك يرجع إلى أن لعب الكلمات هو عين لغة الوجود، أى أنطو - لوجى onto - logy. ليس الفيلسوف سوى تابع المقدس، وكل تعاويذه اللفظية ليست سوى استعداذا للقدوم الثانى (Parousia).

هنا يمكن لنا أن نقتبس نصوصًا لا حصر لها جرى التعبير فيها عن هذه الفكرة الرئيسية، خاصة فى كل كتاباته حول هولدرلين، حيث نرى بوضوح خاص الدلالة السياسية لنظرية الشاعر بوصفه الناطق بالنيابة Fürsprecher - إنه من يتحدث باسم الوجود، أى لصالحه ونيابة عنه، وهو الذى يوحد ويحرك الشعب Volk، الذى يفسر صوته من خلال عودته إلى لغة أصلية (ursprache) (م. هيدجر، مقابلة لهولدرلين، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، وهناك أيضًا هولدرلين وماهية الشعر) ينبغى أن نقرأ أيضًا هيبل- صديق البيت Hebel - l'ami du foyer (قضايا على المجلد الثالث) وتحليل (ر. ميندر R. Minder) له (مارتن هيدجر والمحافظة الزراعية؛ ألمانيا اليوم العدد ٦ (يناير - فبراير ١٩٦٧)، ص ص ٣٤ -٤٩) ولا تتضارب هذه الاستراتيجيات لاستعادة الحقيقة الموضوعية مع النفى: "الإشارة فى كتاب **الوجود والزمان** إلى" الوجود- فى "l'être dans" بوصفه بيتًا ليس لعبة

اشتقاقية فارغة. ونفس الإشارة في مؤتمر عام ١٩٣٦، الإشارة إلى قصيدة هولدرلين "يتملك الإنسان كل القدرات ولكنه يسكن هذه الأرض شعريًا" voll verdienst, doch dichterisch whont der Mensch auf dieser "Erde" ليس تزيينًا لتفكير ينقذ نفسه من العلم بواسطة الشعر. إن الحديث عن بيت الوجود ليس نقلاً لـ"صورة" البيت إلى الوجود. ولكن يومًا ما، سنفكر في ماهية الوجود بطريقة تلائم مادته، وسوف نكون قادرين بيسر أكثر أن نفكر في ماهية "البيت"، وما معنى "أن نقيم" (م. هيدجر، رسالة حول النزعة الإنسانية، نفس المصدر، ص ١٥٧؛ التشديد لي).

لقد أُنجز عمل التفسير الذاتي هذا عبر ومن خلال التصويبات، والتصحيحات، والتوضيحات، والتفنيدات التي يدافع المؤلف من خلالها عن صورته العامة ضد النقد - وبصفة خاصة النقد المؤسس سياسيًا - أو، ما هو أسوأ، ضد كل أشكال اختزاله وتمثله في هوية مشتركة.

سوف يرينا أحد الأمثلة مدى يقظته: "لقد اخترنا حرفة نجار الأثاث بوصفها مثلاً، مفترضين أنه لن يتراءى لأحد أن هذا الخيار يشير لأي توقع بأن حالة كوكبنا يمكن في المستقبل المنظور، أو

بالفعل سوف تتغير أبدًا مرتدة إلى أنشودة رعوية ريفية"، (م. هيدجر، ما هذا الذى يسمى تفكيراً؟، باريس، P.U.F، ١٩٥٩، ص ص ٩٣-٩٤) مثل استراتيجيات فرض الحذر تصبح استراتيجيات فرض الشكل أكثر إتقانًا: مطبقا علـى فلسفته الباكرة نمط الفكر الذى طبقه هيدجر الأول على بنى اللغة العادية وعلى الأشكال العامة لتمثيل العالم الاجتماعى، يخضعها هيدجر الثانى إلـى تورية من الدرجة الثانيـة، تـدفع إلـى نقطـة الكاريكاتير الإجراءات والتأثيرات القديمة: هكذا، فى **الوجود والزمان** (ص٣٨٤) فإن كلمة الحظ Geshick تدخل فى لعب غاية فى الوضوح مـع Geschehen (يظهر) Geschichte (تاريخ)

(Das shicksalhafte Geschick des Dasein in und mit Seiner "Generation" macht das Volle, eigentiche Geschehen des Dasein aus)

(إن القدر المصيرى للوجود (الفـردى) Dasein فى ومع تولده ينحو إلى تأليف التاريخ الأصـيل التام للوجود هناك Dasein) معينًا حينئذ "المصير المشترك" ميراث كل الشعب الذى يتعين علـى الوجود هناك أن يتخذه فـى الأصـالة"، بينمـا أدرجت عند هيدجر الثانى فى تركيـب لفظـى مختلف تمامًا، كما يبـين ريتـشاردسون ذلـك

بوضوح: مع الكلمات الألمانية التي تقابل "الإرسال" (Schicken)، و"التاريخ" (Geschichte) و"الحظ" (Schicksal)، تشتق الكلمة Geschick من كلمة يحدث ويجيئ إلى الوجود (Geschehen). وبالنسبة لهيدجر فإنها تعين حدثًا (Ereignis)، من ثم فبواسطة الحدوث، يرسل الوجود ذاته (Sich schickt) حتى إلى الإنسان. إننا نسمي الإرسال "انبعاثًا خارجيًا" e-mitting. معتبرًا بوصفه منطلقًا من الوجود، والإرسال هو "mittence" معتبرًا بوصفه مجيئًا إلى الوجود في الإنسان، فإنه يجيئ مع com-mitting، أو ملازمة الحظ (Schicksal). ومن ثم فإن الأخير يحل محل ترجمة الوجود والزمان SZ بوصفه "حظًا". إن جماعية التراسلات mittence تؤلف الوجود بوصفه – تاريخًا (Ge-(Schick-e, Geschichte)، الذي نترجمه بوصفه حدوثًا متقطعًا "inter-mittence". كل هذا يصبح أوضح في التأمل حول "إعادة تذكر" هولدرلين (و. ج. ريتشارد سون، نفس المصدر، ص ٤٣٥ هـ ١)

(هناك مواضع باللغة الإنجليزية في هذا المقتطف، المترجم)

هذا الحذر العاطفى المشبوب، الذى يستثمر اقتدارًا أُستاذيًا مـن الإحالات والتصنيف فى المشروع النبوى للبحث عن تميز، يؤلف بلا شك المبدأ الحقيقى للتطور النسقى الذى يحول، من تفنيد إلـى آخـر، ومن نفى إلى إعادة – نفى، من تعبير عن الابتعاد (عـن هوسـرل، ياسبرز، سارتر إلخ) إلى تجاوز لكل التحددات والتعينات، سواء كانت جماعية أو حتى فردية يُحول بشكل متلاحـق فكـر هيـدجر إلـى أنطولوجيا سياسية سلبية.(٩)

إن هؤلاء الذين يتقصون عن نازية هيدجر ينسبون دائمًا للخطاب الفلسفى استقلالاً مبالغًا فيه أو مقللاً منه: إنها حقيقة واقعة أن هيـدجر كان ملتحقًا بالحزب النازى، ولكن لا هيدجر الأول ولا هيدجر الثانى كانا أيديولوجيين نازيين بالمعنى الذى كأنه العميـد كريـسك krieck، بالرغم من أن انتقادات الأخير ربما تكون قد جعلت هيدجر ميالاً إلى أن يبقى على مسافة من النزعة العدمية. الأمر الذى لا يعنى أن فكر هيدجر ليس ما هو عليه، أى مكافئًا بنيويًـا فـى النظـام "الفلـسفى" لـ"الثورة المحافظة"، التى تمثل النازية مثالاً آخر لها، أنتجت وفـق قوانين تشكل أخرى، وهى من ثم غير مقبولة حقًا لهؤلاء الـذين لـم يستطيعوا ولا يستطيعون أن يدركوها فـى الـصيغة المعـلاة التـى أعطيت لها بواسطة الخيمياء الفلسفية. وبالمثل فـإن نقـد كارنـاب KARNAP الشهير يخطئ هدفه بمهاجمته خطاب هيـدجر بوصـفه غامضًا وخاويًا، وتعبيرًا بـسيطًا غيـر موهـوب عـن "الإحـساس بالحياة".(١٠) وفى الواقع فإن تحليلاً منطقيًا محضًا لـيس بأقـدر مـن تحليل سياسى محض على تقديم تفسير لهذا الخطاب المزدوج الـذى

تكمن حقيقته فى العلاقة بين النسق الشكلى المعلن المشار إليه بواسطة النمذجة الشكلية، والنسق المكبوت الذى يقدم بطريقته الخاصة، أيضًا دعمًا متماسكا لكل الصرح الرمزى. إن هؤلاء الذين يجربون الإصرار على التمسك بالمعنى "الدقيق" للنص، و"أى معنى فلسفى بدقة، مانحين من ثم هذا المعنى المؤكد المبرز سلطة أن يبز المعانى الأخرى التى توحى بها الكلمات التى هى فى ذاتها غامضة وملتبسة وخاصة أحكام القيمة أو التضمينات العاطفية التى يستتبعها استعمالها العادى، يصرون فى الواقع على أن هناك نمطًا واحدًا شرعيًا للقراءة، هو نمطهم. وهكذا فإننا نرى أنه لكى نجد سبيلاً إلى الفلسفة، إلى الحس باللعبة والإيمان بها illusio على نحو فلسفى حصرًا، فليس من الكافى أن نتبنى لغة، مطلوب منا أن نتبنى أيضًا موقفا عقليًا يجهد لاستنباط معان بديلة من نفس الكلمات: فالخطاب الفلسفى يمكن أن يقرأه أى أحد، ولكن الوحيدين الذين سيفهمونه حقًا سيكونون هؤلاء الذين لم يتمكنوا فحسب من الشفرة الحقيقية وإنما أيضًا من نمط القراءة الذى يتيح للمعنى الدقيق للجمل أن يتفتح بوضعها فى الحقل الملائم، أى فى الفضاء العقلى المشترك لكل هؤلاء المرتبطين بأصالة بالفضاء الاجتماعى للفلسفة.

وهؤلاء الذين يفرضون نمطًا شرعيًا للقراءة، ومعنىً دقيقًا يمنحون أنفسهم من ثم وسائل **لأن يضعوا على عاتق المتلقى**، تهمة الجهل أو سوء النية، القراءة سيئة الإلمام أو سيئة المقصد، أى المعنى غير الكامل أو غير الصحيح، المعنى المراقب، المحرم، المكبوت، وبمعنى آخر، إنهم يستطيعون أن يعبروا عن ذاتهم بدون أن يضطروا

للإعلان عن ذاتهم، وهم يخولون ذاتهم مقدما صلاحية التنصل من أى معان **إضافية خفية**، أى شيء يمكن أن يفسر فقط بالإحالة إلى سياق لم يكن هو الأفضل. ولكن هل يتعين علينا أن نتحدث عن توظيف تكتيكات مزدوجة، أو حتى عن عرض استراتيجية بلاغية؟ يميل التحليل الذى يموضع بذاته الدلالات المكبوتة، إلى أن يشجع آليا مثل هذا التمثل الغائى للنشاط المبدع. ولكن فى الواقع بمجرد أن نحاول أن نفهم، لا أن نجرّم أو نبرر، نرى أن المفكر هو بدرجة أقل ذات أكثر منه موضوع استراتيجياته البلاغية الأشد جوهرية، تلك التى جرى تفعيلها حينما، أدت بواسطة الميول العملية لتطبعه habitus، إلى أن يصبح مسكونًا، مثل وسيط روحانى، إذا جاز القول، بمتطلبات الفضاءات الاجتماعية وهى فى آن معًا فضاءات عقلية تدخل فى علاقة من خلاله. ربما يعود ذلك إلى أن هيدجر لم يعرف قط بحق ماذا كان يقوله إلا بوصفه ما استطاع قوله دون أن يضطر إلى أن يقول لنفسه حقًا ما قاله. وربما لنفس السبب رفض حتى النهاية أن يناقش مسألة تورطه مع النازية: فعمل ذلك على الوجه اللائق يعنى أن يعترف (لنفسه وكذلك للآخرين) بأن هذا "الفكر الأساسى" لم يَصُغ أبدًا أساسه بشكل واعٍ، وأن اللاوعى الاجتماعى هو الذى تحدث من خلال أشكاله، فضلاً عن الأساس "الأنثروبولوجى" الفظ لعماه المتطرف، الذى لا يمكن أن يعزّز إلا بأوهام القدرة الكلية للفكر.

مدخل: التفكير الملتبس

١- اقتبسه، أ. هاميلتون، **وهم الفاشسية، المثقفون والفاشسية، ١٩١٩-١٩٤٥**، باريس، جاليمار، ص١٦٦.

٢- ف. فيديه، **ثلاث حملات ضد هيدجر**، مجلة نقد، ١٩٦٦، العدد ٢٣٤، ص٨٨٣-٩٠٤، بصدد هيدجر (ر. ميندر، ج-ب. فابييه، أ. باترى) مجلة نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص -٢٨٩-٢٩٧، ف. فيديه، بصدد هيدجر (ف. بوندى، ف. فيدييه) مجلة نقد، ١٩٦٨، العدد ٢٥١، ص ص ٤٣٣-٤٣٧. (١٩٨٧: ويصدق هذا أيضًا على كتاب فيكتور فارياس، **هيدجر والنازية**، لا جراس، فردييه، ١٩٨٧، وهو وإن كان يتضمن بعض الوقائع الجديدة فقد أخفق فى النفاذ إلى جوهر العمل إلا لمامًا، فضلاً عن أنه يقدم تبريرات لأنصار القراءة الداخلية. وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كانت المناظرة التى أثيرت قد كررت ما دار فى الجدال الذى جرى منذ عشرين عامًا).

٣- لم تُذكر حتى حلقة البحث التى خصصها هيدجر خلال شتاء ١٩٣٩-١٩٤٠ لكتاب يونجر **العامل** رغم أن ثبت المطبوعات الذى أعده ريتشاردسون (و. ج. ريتشاردسون، **هيدجر من فلسفة الظاهريات إلى الفكر**، لاهاى، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣، ص ص ٣٦٣- ٦٧١) قد راجعه هيدجر نفسه ووضع حواشيه (الذى يبدو أنه قد رفض دومًا أن

يقدم معلومات عن سيرته الذاتية من خلال تنويعة استراتيجية على الماهوى wesentlichkeit، التى تكمن فى تأسيس الفكر بوصفه أساسا وحقيقة الحياة).

٤- وهى بصفة أساسية نداء موجه إلى "الطلاب الألمان" فى ٣ نوفمبر ١٩٣٣، والنداء الموجه إلى "الرجال والنساء الألمان" فى ١٠ نوفمبر ١٩٣٣، و"نداء خدمة العمل" فى ٢٣ يناير ١٩٣٤ وقبل كل شيء تأكيد ذات الجامعة الألمانية فى ٢٧ مايو ١٩٣٣ (انظر مارتن هيدجر، **خطابات وتصريحات**، ترجمة عن الألمانية: ج. ب. فاييه، توسطات، ١٩٦١، العدد ٣، ص ص ١٣٩-١٥٩، وعن الأصول انظر: ج. شنيبرجر Nachlese Zu Heidgger, Bern 1962).

٥- ب. جاى، **ثقافة فايمار، اللامنتمى كمنتم**، لندن، سكر وواربورج، ١٩٦٨، ص ٨٤ (بالإنجليزية).

٦- و. ج. ريتشاردسون، المصدر نفسه، ص ص ٢٥٥-٢٥٨.

٧- كارل لويث، **التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر**، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد الثانى، ١٩٤٦، ص ص ٣٤٣-٣٦٠.

٨- يواجه عمل هيدجر التاريخ الاجتماعى بمشكلة مشابهة لمشكلة النازية **داخل نظامه**: بقدر ما يمثل ذروة وكمال كلية تاريخ الفلسفة الألمانية المستقل نسبيًا فإنه يثير مسألة خصائص تطور نظام الجامعة الألمانى، ومثقفيها، بنفس الشكل الذى تثير به النازية مسألة خصائص التطور التاريخى لألمانيا، وهما مسألتان مترابطتان (انظر: ج. لوكاتش: حول خصائص التطور التاريخى لألمانيا فى كتاب **تحطيم العقل** Die Zerstorung der Vernunft، برلين، ١٩٥٥، ص ص ٣١-٧٤).

٩- لهؤلاء الماديين، الذين يفتقرون للعتاد والعدة، سوف نستدعى الحقائق وحدها، وقد كان يمكن لهم أن يكتشفوها بأنفسهم إذا ما قاموا، ذات مرة، بتحليل علمى بدلاً من إصدار الأوامر والأحكام الرئاسية (انظر: بولانتزاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، باريس، ماسبيرو، ١٩٧١) ولكن قد يفهمون على نحو **أفضل فى هذا الشكل**، أى عندما نحيلهم إلى مقدمة كتاب **الصراع الطبقى فى فرنسا**، حيث يثير إنجلز مسألة العقبات العملية التى تواجه المفهوم المادى فى مسعاه لتحديد الأسباب الاقتصادية فى نهاية المطاف (ف. إنجلز، مقدمة لكتاب ك. ماركس، الصراع الطبقى فى فرنسا، باريس، المنشورات الاجتماعية، ١٩٤٨، ص ص ٢١-٢٢.

الفصل الأول
الفلسفة المحضة وروح العصر

١- م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، باريس، جاليمار، ١٩٧٣ (الطبعة الفرنسية الثانية عشر، ١٩٥٨) ص ١٥٣.

٢- حول خيبة الأمل التى سببتها الثورة فى نفوس المثقفين، انظر: ب. جاى، نفس المصدر ص ص ٩-١٠.

٣- انظر جورج ل. موس، **أزمة الأيديولوجية الألمانية**، نيويورك، المكتبة العالمية، جروسيه ودونلاب، ١٩٦٤، ص ص ١٤٩-١٧٠، فيمار، Das SelbstverStandnis der Deutschen، شتوتجارت، ١٩٦١، ر. ميندر كتاب القراءة يعكس الوعى الجمعى، **ألمانيا اليوم**، مايو - يونيو ١٩٦٧، ص ٣٩-٤٧.

٤- تتلخص عقدة الفيلم فيما يلي: في عام ٢٠٠٠، يتمرد فرديه، وهو ابن حاكم العاصمة جوفردرسن على الأرستقراطية التي تحكم المدينة والتي قدرت على العمال أن يعيشوا حياة غير إنسانية تحت الأرض أسفل القاعات التي توجد بها الآلات، أما ماريا فهي عاملة تشجع أترابها على انتظار وصول (الوسيط المتحدث Fürsprecher)، الذي سوف يوحد المدينة. وفرديه هو ذلك المخلص. ولكن أباه يقف عقبة في طريق "رسالته". حيث صنع بمعونة العالم روتوانج إنسانًا آليًا بمثابة قرين لماريا التي تحرض العمال على الثورة. وتنجح الخطة ويحرق العمال الآلات متسببين بهذه الطريقة في إغراق محل سكنهم وظنًا منهم أن أطفالهم قد ماتوا خلال الكارثة فقد استولوا على الإنسان الآلي وحرقوه. ولكن في نفس الوقت، قام فرديه وماريا الحقيقية بإنقاذ الأطفال. ويطارد رتوانج ماريا على سطح الكاتدرائية. ويتبعه فرديه وخلال الصراع بينهما، يفقد روتوانج توازنه ويسقط ميتًا و"يندم جوفردرسن بعد أن تأثر بالخطر الذي حاق بابنه ويوافق على مصافحة ممثل العمال.

٥- E. Jünger, Der Arbeiter, Hamburg, Hanseatisdi verlagsanstalt, 1932 Republie in: E. Jünger Werke, Stutgart Ernst Klett, S. D. Vol. VI.

٦- يذكر "هيدجر قراءته لأعمال ديستويفسكي (وأيضًا أعمال نيتشه، وكيرجور ودلتاي) بوصفها واحدة من الخبرات المكونة لحياته الدراسية (انظر: أو. بوجليسه، فكر هيدجر، باريس، أوبيه، ١٩٦٧، ص٣١).

٧- انظر: أ. شبنجلر، الإنسان والتقنية، Der "Mensh und die Technik, 1931، باريس، جاليمار، ١٩٥٨، ص ص ١٤٧-١٤٨ (التشديد لي).

٨- انظـــر: إ. تـــرولتش Die Revolution ""in der wissenshaft in Gesammlete Schriften, t. 4, Aufsatze Zur Geistesgeschichte und religionssoziologie, Scienta, verlag Aalen, ""1966, PP 653-677 ire ed. Tubingen 1925.

(١٩٨٧: إن هذا المقتطف مُهدى بصفة خاصة لهؤلاء الذين يندهــشون بحكم "جهلهم بالتاريخ عندما يكتشفون إعادة التكرار المعاصــرة لهــذه المدارات الحزينة الحاضرة دائمًا فى العالم الثقافى، ولكن التى يُلقى بها من حين إلى آخر على واحدة من قمم الأمواج الدورية للموضة.

٩- ج. ل. موس، نفس المصدر ص ١٥٠.

١٠- ارتفع عدد الطلاب فى التعليم العـــالى مـــن ٢٧,٠٦٤ فـــى عـــامى ١٩١٣-١٤ إلى ٧١١,٨١١ فى عـــامى ١٩٣١-٢ أى بنـــسبة ١٠٠: ١٦٤. آثار التخفيض النسبى للمصروفات الدراسية خلال فترة التضخم تزايدًا حادًا فى أعداد الطلاب، (انظر: ج. كاستلان، **ألمانيـــا فايمـــار**، ١٩١٨-١٩٣٣ (باريس، أ. كولين، ١٩٦٩) ص ٢٥١ وحول آثار هذا التزايد الحاد، انظر: ف. رنجر، **تدهور الماندارين "المثقفين" الألمـــان: المجتمع الأكاديمى الألمـــانى**، ١٨٩٠-١٩٠٠ (كامبريـــدج، مـــارس، هارفارد يونيفرستى برس، ١٩٦٩).

١١- انظر شهادة فرانز نيومان، اقتبسها ب. جاى نفس المصدر، ص ٤٣.

١٢- حول **النقد** الحداثى وممثليه فى الجامعة، قبل عام ١٩١٨، فيرشوف، تسيجلر لهيمان، سيما بعد ذلك، ليوبلد فون فيسه، باول ناتورب، الفـــرد فيركاندت، ماكس شيلر، انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، خاصة ص ص ٢٦٩-٢٨٢.

١٣- ج. ل. موس نفس المصدر ص ١٥٠.

١٤- ماكس فيبر، **العالم والسياسي**، باريس، بلون، ١٩٥٩، ص٥٧.

١٥- كان التقدم داخل الجامعة أمرًا مشكوكًا فيه إلى أبعد الحدود حتى أن الطلاب والأساتذة المساعدين اعتادوا أن يمزحوا قائلين: اعطنا بعض الفصول الدراسية وسوف نكون مؤهلين لإعانة بطالة. أما بالنسبة للأساتذة، فقد أصبح وضعهم المادى متأثرًا بالتضخم غاية التأثر: حتى أدى الأمر بواحد منهم إلى استهجان ذلك فى مقدمة كتبها حيث ذكر أن مجرد جندى فى الجيش المحتل يتقاضى ضعف أو ثلاثة أضعاف ما يتقاضاه "أعظم أساتذة ألمانيا (E. Bethe, Homer, Leipzg et Bon, Vol.2, 1922 III).

١٦- أ. فيشر اقتبسه رينجر، **تدهور الماندارين "المثقفين" الألمان**، ص ص ٤١٢ وما يليها. المضمون الفعلى للإصلاحات التربوية التى اقترحها فيشر ذات مغزى كبير: أعطيت الأولوية للتركيب ولرؤية حدسية تركيبية، للفهم والتفسير (بالتعارض مع الملاحظة) لـ"صياغة شخصية" ول "تدريب العواطف" تعبر عن إرادة فرض نماذج جديدة لـ"الخصائص الثقافية وتعريفًا جديًا لـ"كفاءة المثقف".

١٧- K. A. von Muller, **Deutsche Geschichte**, P26, H Guntert, **Deutscher "Geist: Drei vortrage** (Buhl-Baden 1932) P14.

١٨- اقتبسه ف. رينجر، نفس المصدر ص ص ٢٤٩-٢٥٠. إنه لما يستحق العناء متابعة إشارات رينجر (انظر على سبيل المثال التصريحات التى يقتبسها، نفس المصدر، ص ٢١٤)، ومحاولة تحديد

ما هو مشترك بين الأرستقراطية الأكاديمية والذى ازدهر قبل كل شيء فى المناسبات الرسمية، مهيئًا الفرصة للانخراط فى مشاركة جماعية لما يكرهون وليسهموا فى مطاردة جماعية لصنوف القلق التى تنتابهم.

١٩- يكون الانفجار الوحشى للأوهام الاجتماعية أكثر ندرة بقدر ما يكون الخطاب خاضعًا أكثر للمراقبة، وهو أمر استثنائى على سبيل المثال عند "هيدجر.

٢٠- H. P. Schwarz, **Der Konservative Anarchist: politik und zeitkritik Ernst Jüngers, Freibourg**, Rombach, 1962.

٢١- س "روسن، العدمية/ **مقال فلسفى**، نيو هافن ولندن، مطبعة جامعة ييل ١٩٦٩، ص ١١٤.

٢٢- إ. يونجر، **حول الإنسان والزمان**، م١ **رسالة المتمرد** (Der waldgang)، موناكو، تحرير دوروشيه ١٩٥٧-١٩٥٨.

٢٣- إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٣٩-٥١.

٢٤- دعنا نفترض أننا رسمنا حدود العالم الذى تقع فيه قارة الضرورة، حيث عرض **التقنى، النمطى**، والجماعى هناك، حينًا يكون فخمًا، وحينًا يثير الرهبة. دعنا نتجه الآن نحو القطب الآخر، حيث لا يتصرف الفرد كرد فعل فحسب على المثيرات المتلقاة. (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص٦١). فى خريطة مواقع العمل هذه، فإن الآليات هى التى تسيطر على المركز. وهذه الحالة لا يمكن أن تكون عارضة، كل فقد للجوهر، كل إفراغ يعلن انشغالاً جديدًا، وكل تدهور تحول، عودة (إ. يونجر، **الدولة العالمية**، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٢). إذا ما

أراد المرء أن يسمى تلك اللحظة المصيرية، فلا ريب، أنـــه لا شـــىء سيكون أكثر جدارة بالتصديق من غرق بـــاخرة التايتانيـــك. يتـــصادم الضوء والظل بعنف: يواجه الاعتداد المتفاخر للتقدم الهلع والرعـــب، تنحل أعظم أشكال الرفاهية فى العدم، تتحلل الآلية، فى كارثة حـــادث المواصلات هذا (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المـــصدر، ص ٤٢، التشديد لى).

٢٥- من جانب آخر: فإنه الدرب يهبط نحو الأعماق الـــدنيا لمعـــسكرات العبيد والمذابح حيث يعقد البدائيون تحالفهم الإجرامى مع التقنية، حيث لم يعد المرء مصيرًا وإنما مجرد رقم فحسب. ومن ثم فأن يكون للمرء مصيره، أو أن يسمح بأن يعامل بوصفه **رقمًا**: تلك هى المعضلة التـــى على كل منا أن يواجهها ويقرر بشأنها فى زمننا، ولكن علـــى كـــل أن يقرر بشأنها وحده (...) لأنه بقدر ما تحرز **القوى الجماعيـــة** تقـــدمًا، يصبح **الفرد** الإنسانى منفصلاً عن التنظيمات التقليدية، التـــى تـــشكلت عبر القرون، ويجد نفسه وحده (**رسالة المتمـــرد**، نفس المـــصدر، ص ٤٧، التشديد لى).

٢٦- بالنسبة للمتمرد، فسوف نستخدم هذا الاسم للدلالة على الإنسان الذى عزل وحرم من وطنه بسبب تقدم العالم، يجد نفسه أخيرًا وقد خلى بينه وبين العدم (...) وهكذا يترتب على ذلك أن أيًا كان يعد متمـــردًا، إذا كان، بحكم قانون الطبيعة، متصلاً **بحريته**، فى علاقة **تدفعه إلى التمرد ضد النزعة الآلية** فى الوقت المناسب (...) (إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ٣٩). إن الفوضوى هو المحافظ -الأصـــلى. (...) وهو يتميز عن المحافظ بأن جهوده موجهة لحالة الإنـــسان بوصـــفها

كذلك، بغض النظر عن أى وضع جغرافى أو تاريخى. لا يعرف الفوضوى التجزئة والتقليد. وهو لا يرغب فى أن تطلب الدولة منه شيئًا، أو أن يخضع لها ولمنظماتها. (...) وهو ليس عاملاً ولا جنديًا، (يونجر، الدولة العالمية، نفس المصدر، ص ص ١١٢-١١٤، خطوط التشديد لى).

٢٧- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ١٩.

٢٨- حتى لو افترضنا أن غلب العدم (...) فسوف يظل هناك اختلاف جذرى مثل الاختلاف بين الليل والنهار. فمن ناحية يرتفع الدرب، نحو الممالك الجليلة، فى تلك الممالك حيث يضحى بالحياة أو يلقى مصير المقاتل الذى يخضع دون أن يضع سلاحه (...) الغابة سر، والسر حميم، المأوى المحروس جيدًا، قلعة الأمان. ولكنه أيضًا السرى، وهذا الجانب يجعله مماثلاً لغير العادى، الغامض حينما نصادف مثل هذه الجذور يمكن لنا أن نكون متأكدين أنها تخون النقيضة الكبرى وحتى الهوية الأعظم للحياة والموت التى تحاول الألغاز أن تفك شفرتها (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٦٨).

هناك واحدة من أفكار شفارتسبرج جديرة بأن نغوص عائدين بحثًا عنها من السطح إلى أعماقنا السلفية، إذا ما رغبنا أن نؤسس سلطة عليا أصيلة (إ. يونجر، زيارة إلى جودنهولم، باريس، ش/ر بورجوا، ١٩٦٨، ص ٥أ، التشديد لى).

٢٩- فى لحظة كهذه (حين نستشعر مقدم الكوارث) فإن الفعل سوف يرتبط دائمًا بإرادة النخبة التى تفضل الخطر على العبودية. وسوف يسبق

التفكير دائمًا مشروعها وهي سوف تتبنى في البداية شكل **نقد** العصر، شكل إدراك عدم ملاءمة القيم المتلقاة، ثم بعدئذ شكل ذاكرة. قد تشير الذاكرة إلى الآباء ومراتبهم، الأقرب إلى الأصول. سوف تتجه في هذه الأحوال نحو استعادة الماضي. وإذ ينمو الخطر، فسوف نبحث عن الخلاص بشكل أكثر عمقا، عند **الأمهات**، وسوف يؤدي هذا الاتصال لاندفاع تلك الطاقة البدائية التي لا يمكن لسلطات العصر أن تخترقها: (إ. يونجر، رسالة **المتمرد**، نفس المصدر، ص ٥١). لقد كان هناك دائمًا إدراك، حكمة، أرفع من قيود التاريخ. وهي لا يمكن أن تزدهر في البداية إلا في عقول قليلة. (إ. يونجر، زيارة إلى **جودنهولهم**، نفس المصدر، ص ١٨، التشديد لي).

٣٠- مهما كانت آراء المرء بشأن عالم **الضمان الاجتماعي** هذا وكذلك التأمين الصحي، ومصانع إنتاج الأدوية، والأخصائيين، فإننا أقوى بدونها جميعًا (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٢٨، التشديد لي).

٣١- كل هذه المصادرات، تخفيض القيمة، الإخضاع للنظام، التصفيات، العقلنات، إضفاء الطابع الاجتماعي، تعميم الكهرباء، مراجعة الحدود، التقسيمات، والسحق لا تفترض **الثقافة** ولا الشخصية فهاتان الأخيرتان عدوتا النزعة الآلية، ثم يواصل: لقد تلاشى الناس بمنتهى الراحة في الجماعية وبناها حتى أنهم غير قادرين تقريبًا على الدفاع عن أنفسهم (إ. يونجر، رسالة **المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٣٢-٥٥، التشديد لي).

٣٢- نحن مضطرون في هذه المرحلة، لمعاملة الإنسان بوصفه كائنًا

ينتمى لحدائق الحيوان (..) وهكذا نبدأ فى نطاق النفعيــة الوحــشية، ونجد أنفسنا قريبين من البهيمية. (إ. يونجر، رسالة المتمــرد، نفــس المصدر، ص ٧٦، التشديد لى).

٣٣- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٨٩.

٣٤- لقد أظهر لى هذا اللقاء (مع فلاح فرنسى) الإحساس بالكرامة الــذى يكتسبه الإنسان من عمله **طوال حياته**. ويدهشنى **التواضع** الذى يميــز دائمًا هؤلاء البشر. هذه هى طريقتهم فى التميز. (إ. يــونجر، **حــدائق وشوارع، صفحات الجريدة** ١٩٣٩-١٩٤٠، نفس المصدر، ص ١٦١، التشديد لى).

٣٥- الزمن الذى **يعود** هو الزمن الذى يُسترجع (..) أما الزمن **التقــدمى** الخطى على العكس من ذلك لا يقاس بالدورات أو الثورات، وإنما فــى العلاقة بمقياس معين: هذا الزمن متماثــل. (..) فــى الــزمن العائــد الأصول هى الأساسية، أما فى الزمن التقدمى فهى الغاية، نحن نــرى ذلك فى مذهب الجنة، التى يضعها البعض فى الأصول بينما يــضعها البعض الآخر فى نهاية الطريق. (إ. يونجر، **حول الإنسان والزمان**، م الثانى، رسالة الساعة الرملية Das Sanduhrbouch ، موناكو، تحريــر دى روشيه، ١٩٥٦-١٩٥٨، ص ٦٦ التشديد لى).

٣٦- بين يونجر بمنتهى الوضوح ما كان خافيًا وراء لعب هيــدجر علــى الكلمات eigen, Eigenschft, Eigentlichkeit، أى إذا ما تحــدثنا مثــل ماركس، اللعب البورجوازى علــى الكلمــات :Eigentum Eigenschaft الملكية "وجودية ومرتبطة بحائزها وتتصل بشكل لا ينفصم بكينونتــه"،

أو أيضًا "البشر إخوة وإنما غير متساوين عند درجة من لطف" التعبير أقل خفاء مما عن هيدجر تترافق مع رفضه الأشد فظاظة: وهو ما يعنى أيضًا أن ندلل على أن اختيار عباراتنا لا يخفى أية نوايا معادية للروس: (..) ليس فى نيتنا أن نشن هجومًا على المشتغلين بالسياسة أو بالتقنية أو على مناصريهم (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ص ٥٧، ٥٨، ١١٧، ١٢٠).

٣٧- حلل نوربرت إلياس شبكة التداعيات الثقافية المتصلة بهذين المفهومين اللذين ينتظمان حول التعارض بين الأشكال الاجتماعية المرفهة، قواعد اللياقة والمعرفة الاجتماعية من جانب، والنزعة الروحية الحقيقية وتحصيل الحكمة من جانب آخر.

(cf. N. Elias, uber den prozess der Zivilisation, Vol. Bâle, Hans Zum Falken, 1939, pp. 1-64).

٣٨- يميز أرمين موهلر مائة اتجاه على الأقل، من "اللينينية الألمانية" إلى الإمبريالية الوثنية Paîen عبر "الاشتراكية الشعبية" حتى الواقعية الجديدة، وهو لا يزال يتلمس المكونات الإلزامية للمزاج العام. لأكثر الحركات تنوعًا

(cf A. Mohler, Die Konservative Revolution in Deutschland, 1919-32, Stutgart, Friedrich Vornerk verlag, 1950)

٣٩- إن الاهتمام الذى ظهر بهولدرلين، خاصة من الشباب، "يمكن تفسيره بلا شك بعبادته لـ"التكامل فى عالم متشظ" وللتطابق الذى يتجلى بين ألمانيا متشظية والإنسان المتشظى الغريب على وطنه ذاته. (انظر ب. جاى، نفس المصدر، ص ص ٥٨-٥٩).

٤٠- م. شابيرو، **طبيعة الفن المجرد** Marxist Quarterly، العدد الأول، يناير-مارس ١٩٣٧، ص ص ٧٧-٩٨).

٤١- ف. ستيرن، **سياسات اليأس الثقافى، دراسة فى نشوء الأيديولوجية الجرمانية**، بركلى، لوس أنجلوس، لندن، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١، ص ص ١٦-١٨.

٤٢- انظر: أ. ديك، **مثقفو الجناح اليسارى فى ألمانيا فايمار، التاريخ السياسى.. للمسرح العالمى وحلقته**، بركلى، لوس أنجلوس، مطبعة كاليفورنيا، ١٩٦٨، ف. ستيرن نفس المصدر. أحد العوامل المهمة فى هذا البناء الأيديولوجى هو الموقع المتفوق لليهود فى الحياة الثقافية، فهم يملكون أهم دور النشر، المجلات الأدبية، المعارض الفنية، ويشغلون المواقع الأساسية فى المسرح والسينما وكذلك فى حقل النقد الأدبى (انظر: ف. شتيرن، نفس المصدر، ص ٢٨).

٤٣- انظر: ماكس فيبر، **العالم والسياسة**، نفس المصدر، ص ص ٦٥-٦٦.

٤٤- E.. Jünger, Der Arbeiter, in: werke, OP. Cit., P 296.

٤٥- انظر ف. رينجر، نفس "المصدر، ص ٣٩٤.

٤٦- هذا الإحساس باللعب هو إحساس نظرى يتيح للمرء أن يجد اتجاهه فى فضاء المفاهيم وإحساس اجتماعى يتيح التكيف فى الفضاء الاجتماعى للفاعلين الاجتماعيين والمؤسسات التى تحدد داخلها المسارات فى نفس الوقت. يحمل المفاهيم أو النظريات دائمًا فاعلون اجتماعيون ومؤسسات، معلمون، مدارس، نظم معرفية، إلخ، ومن ثم

تندرج ضمن العلاقات الاجتماعية. يترتب علـــى ذلــك أن الثـــورات المفهومية لا تنفصل عن الثورات فى بنية المجال، وأن الحـــدود بـــين النظم المعرفية أو المدارس هى من ضمن العوائـــق الرئيـــسية لهـــذا التداخل، الذى يمثل -وينطبق ذلك على أكثر من حالة- شـــرط التقـــدم العلمى.

٤٧- لقد نَحَتَ هذا التعبير هوجو فون هوفمانـــشتال عـــام ١٩٢٧ لتـــسمية مجموعة من الناس وصفت نفسها بأنها "المحافظون الجدد"، "المحافظون الـــشباب"، "الاشـــتراكيون الألمـــان"، "الاشـــتراكيون المحـــافظون"، "الاشتراكيون القوميون"، "البلاشفة القوميون"، عادة ما نضع فـــى هـــذه الفئة، شبنجلر، يونجر، أوتو شتراسر، نيكيش، إدجار ج يونج إلخ.

٤٨- النزوع الشعبى Völkisch بوصفه نخبوية غير أرستقراطية لم يستبعد البورجوازية الصغيرة المهووسة بالدفاع عن وضعها، و**القلقة بـــشأن تمييز نفسها** عن العمال، وخاصة فى الموضوعات الثقافية، وقد تمكن من الانتشار وسط **المستخدين**، وقد تأثر بذلك اتحادهم الرئيس، DHV، الذى قدم أموالاً هائلة وتشجيعًا لتوزيع الكتابة الشعبية (Völkisch. انظر ج لـــ موس، نفس المصدر، ص ٢٥٩) ومن ثم مسهمًا بذلك فى إضفاء رومانسية على نظرة العمال لأنفسهم ومشجعًا حنينًا للعودة إلى الماضى الحرفى (ص ٢٦٠).

٤٩-اقتبسه ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢٢٣.

٥٠- انظر هـــ. ج. جادامر، "مراجعة نقدية لكتاب بيير بورديو،

Die politische ontologie Martin Heideggers, Francfort, Syndikat, 1975 Philosophische ""Rundschau, no, os 1-2, 1979, PP 143-149.

٥١- مما له مغزى أن الأمر قد اقتضى هذه الجدالات التى أثارتها نازية هيدجر "لتحفز أحد الأخصائيين أن يقرر - وحتى بقصد دفاعى يمكن التنبؤ به- قراءة هذا الكتاب الذى يكشف الكثير من الحقيقة حول هيدجر (انظر: ج. م. بالمييه، **الكتابات السياسية لهيدجر**، باريس، منشورات دى لرن، ١٩٦٨، ص ص ١٦٥-٢٩٣).

٥٢- أ. شبنجلر، **الإنسان والتقنية**، نفس المصدر، ص ص ٣٥- ٣٦.

٥٣- النزعة العرقية المكشوفة (وهى واحدة من السمات التى يشترك فيها كل المفكرين) تقود زومبارت إلى أن يضع العقل اليهودى فى جذر الماركسية: هذا الارتباط بين الفكر النقدى والماركسية الذى أدى بهانز ناومان Hans Nauman لأن يقول بأن (السوسيولوجيا هى علم يهودى) هو الذى يكمن وراء كل الاستعمالات النازية لمفهوم العدمية.

٥٤- انظر: هـ. لوبوفيكس، **المحافظة الاجتماعية والطبقات الوسطى فى ألمانيا ١٩١٤ -١٩٣٣**، برينستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٦٩، ص ص ٤٩-٧٨. لا ينبغى لهذا العرض الموجز لأفكار زومبارت أن يؤدى بنا إلى نسيان أن عمله يدين بكثير من خصائصه -التى تم تجاهلها هنا- إلى حقيقة أنه مندرج فى حقل الاقتصاد. ويصدق نفس الشيء على فكر أوتمار شبان (جرى تحليله فى نفس الطبعة ص ص ١٠٩-١٣٨): الذى تأسس على فكرة أولوية الكل (Ganzheit) التى تتضمن إدانة الفردية ونزعة المساواة وكذلك كل المتحدثين باسم كل تيارات الفكر الموصومين بسوء السمعة، لوك هيوم، فولتير، روسو، ريكاردو، ماركس، داروين، فرويد، وهو يقدم أنطولوجيا سياسية حقيقية محافظة ومتطرفة، حيث تتناظر طبقات الناس على اختلافها درجات

معينة من المعرفة، وجملة أشكال المعرفة مشتقة (تحت غطاء أفلاطون) من سوسيولوجيا الدولة.

٥٥- يقتبس هابرماس (دون أن يشير إلى المصدر) عدة تصريحات عرقية أطلقها إرنست يونجر (انظر: ى. هابرماس وجوه فلسفية وسياسية، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص ص ٥٣ و ٥٥.

٥٦- Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P66.

٥٧- إننا نفكر هنا مرة أخرى حول المشهد الأخير من العاصمة Metropolis حيث يرتدى ابن المالك، وهو المتمرد المثالى ملابس بيضاء تمامًا ويدع رئيس العمال والمالك يمسكان بأيدى بعضهما بعضًا بينما تتمتم ماريا (القلب): لا يمكن أن يكون هناك تفاهم بين العقل واليد إن لم يكن القلب وسيطًا بينهما، (انظر: فريتز لانج، العاصمة Metropolis، نصوص الأفلام الكلاسيكية، لندن، طبع لوريمر ١٩٧٣، ص ١٣٠).

٥٨- E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit.,P173.

٥٩- انظر: هـ. لوبوفيكس، نفس المصدر، ص ٨٤.

٦٠- إن الانطباع الأول الذى يثيره هذا النموذج هو الخواء والنمطية. إنها نفس النمطية التى تجعل من العسير تمييز أفراد نوع من الحيوانات غير الأليفة أو الأعراق البشرية الغريبة. ما نلاحظه أولاً من وجهة نظر فسيولوجية، فظاظة الوجه الشبيه بالقناع، فظاظة "تفرض وتتأكد ببعض المظاهر الخارجية مثل الافتقار للحية، ووجود قصة شعر

معينة، وارتداء أغطية الـرأس الـضيقة E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit., P117

٦١- تخطر فى بالى تلك النكتة التى رواها إرنست كاسيرر عن: صاحب "الحانوت الألمانى الذى لم يكن ليمانع فى تفسير مجرى الأمور لزائـر أمريكى، تحدثت إليه عن شعورنا بأننا فقدنا شيئًا لا يقدر بـثمن حـين فرطنا فى الحرية. فأجاب: إنك لا تفهم شيئًا على الإطلاق. لقـد كـان علينا قبل ذلك أن نقلق على الانتخابات، والأحزاب، والتصويت. لقـد كانت لدينا مسئوليات. أما الآن فليس لدينا أى منها. نحن الآن أحرار. (س. راوشنبوش، **مسيرة الفاشية**، نيوهافن، مطبعـة جامعـة بيـل، ١٩٣٩، ص ٤٠) اقتبسه إ. كاسيرر، **أسطورة الدولة**، مطبعة جامعـة بيل، ١٩٤٦، ص ٣٦٢، ه ٤.

٦٢- م هيدجر، **إسهام فى مسألة التقنية**، أسئلة، باريس، جاليمار، ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

٦٣- م. هيدجر، "مسألة التقنية"، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ص ٤٤-٤٧.

٦٤- نفسه.

٦٥- Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit., P 63-66, 90-91.

٦٦- م. ف. برنايت، **الشكاك فى مكانه وزمانه** عند ر. رورتـى، ج ب، شنيوند وك. سكينر (تحرير) **الفلسفة فى التاريخ**، كـامبردج، مطبعـة جامعة كامبردج.

٦٧- ج. م. بالمييه، نفس المصدر، ص ١٩٦.

٦٨- م. هيدجر، **إسهام فى مسألة الوجود**، أسئلة، نفس المصدر، ص ص ٢٠٤-٢٠٦، ٢٠٨.

٦٩- م. هيدجر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، باريس، جاليمـــار، ١٩٦٧، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

٧٠- س. روسن، نفس المصدر ١١٤-١١٩ (١٩٨٧ من اللافت للنظر أننا نجد فى أكثر النصوص الفلسفية أصالة أنطولوجيـــة رفـــضًا محـــسوبًا للتنصل من النازية الذى اكتشف فيكتور فارياس حديثًا دليلاً ماديًا عليه، يتمثل فى الاستمرار فى دفع الاشتراكات).

الفصل الثانى

المجال الفلسفى وفضاء الممكنات

١- منذ أن وضعها كتاب نيتشه **ملاحظات فى غير أوانها** unzeitgenmasse Bertachtungen موضع اتهام، فقد لفت الانتباه إلى النزعـــة الـــسياسية المناضلة التى تقوم عليها الأخلاق الأكاديمية الألمانية، بالانسحاب إلـــى عبادة ما هو داخلى، والفنى الذى يتضمنه. ينسب لـــودفيج كورتيـــوس لهذه القسمة العقلية الاجتماعية بين السياسة والثقافة، السلبية الاستثنائية التى أظهرتها الهيئة الأكاديمية الألمانية، التى ركزت على اهتماماتهـــا الأكاديمية، فى مواجهة النازيـــة (cf. "curtius, Deuscher und antiker Geist stutgart, 1950, PP 335sq).

٢- إذا ما كنا فى حاجة إلى دليل على هذا، فيكفى أن ننظر إلـى "كيفيـة معاملة هيدجر لمفاهيم يونجر مثل (Typus نمط) على سبيل المثال.

٣- انظر: ج. فيلمان، **التراث الكانطى والثـورة الكوبرنيكيـة** (بـاريس، P.U.F، ١٩٥٤).

يعتبر جول فيلمان البنية المعمارية لـ القراءات الثلاث الكبرى للكانطية ويعيد بناء نوع من التاريخ المثالى لتعاقبهـا الـذى يمثـل النفـى la negativite قوته الدافعة، مع كوهن نفى فيخته ومع هيدجر نفى كوهن، الذى سوف يتضمن زحزحة لمركز الجاذبية الكانطى من الجدلى إلـى التحليلى، ثم بعدئذ الجمالى.

٤- ف. رينجر، نفس الموضع، ص ١٠٣.

٥- إ. إيفرت، اقتبسه ج. كاستلان، **ألمانيا فايمار** ١٩١٨-١٩٣٣، باريس، كولان، ١٩٦٩، ص ص ٢٩١-٢٩٢.

٦- تستمر هذه السمات فى تحديد العقيدة الفلـسفية ومـن ثـم الاسـتقبال المحتمل فى ألمانيا، وفى بلدان أخرى لكتاب مثل هـذا. (١٩٧٨: ولا شيء يشهد على ذلك أفضل من دوام العلاقة ذات البنية بـين الفلـسفة والعلوم الاجتماعية من الصمت الذى يخيم على الفلاسفة سواء كـانوا هيدجريين أم لا، الذين أسهموا فى الجدال الذى أثاره كتـاب فيكتـور فارياس فى فرنسا.

٧- Cf. H. A. grunsberg, Der Einbruch des Judentums in die philosophie, Berlin, Junker und Dunhaupt. 1937.

٨- W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhundet (Tubingen, 1927) PP. 83-84 cite par F. Ringer, op. cit., p307.

٩- ج. جورفيتش، الاتجاهات الراهنة فى الفلسفة الألمانية، باريس، فران، ١٩٣٠، ١٦٨.

١٠- انظر، ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢١٣.

١١- H. cohen, Ethik des reinen willens, Berlin, Cassirer. 1904

اقتبسه هـ. دوسور، مدرسة ماربورج، باريس Puf ، 1963، ص ٢٠ (يلاحظ هنرى دوسور، أن هذه "الكانطية اليسارية" قد وجدت امتدادها فى الماركسى النمسوى ماكس أدلر وخاصة فى كتابه Kant und der Marxismus)

١٢- ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٣٠٩.

١٣- التى ينبغى أن نضيف إليها القدرة، على إنتاج أو فهم عدة معان فى وقت واحد محصورة عمليًا لنفس الكلمة (على سبيل المثال المعانى المختلفة التى تتضمنها كلمة إقامة علاقة أو صلة Rapporter حين يكون المعنى كلبًا، أو توظيفاً، أو طفلاً). وذلك أمر نمطى بالنسبة إلى البروفيسور أو النحوى (وهذا ما يقاس فى اختبارات الذكاء).

١٤- G. Schneeberger, nachlese zu Heidegger (Bern, 1962) P4.

١٥- نعرف كل الأكاذيب التى تحملها هذه الجملة، مع ذلك إذا رغبنا فى أن نحكم بشكل أكثر دقة على الدعم الذى تتضمنه للحركة النازية، ونوع العلاقات التى ترعاها، فينبغى علينا أن نتذكر أنه أيًا ما كان غموض أصل الأيديولوجية الاشتراكية القومية (كما يدعى غالبًا) فإن هناك علامات لا يمكن إنكارها عن طبيعتها الحقيقية قد ظهرت بشكل

باكر في الجامعة ذاتها. ففي وقت مبكر يعود إلى عام ١٨٩٤، استبعد الطلاب اليهود من الأخويات الطلابية في النمسا وجنوب ألمانيا، رغم أن الطلاب اليهود المتحولين إلى المسيحية كانوا يقبلون في الشمال. وقد أصبح استبعادهم كاملاً حين انصاعت لذلك في عام ١٩١٩ كل الأخويات الألمانية، وكذلك بسبب الدعوة لعدد محدود numerus clausus من اليهود إلى قرار إيزناخ. وانعكاسًا لصدى المظاهرات المعادية للسامية التي انفجرت بين الطلاب غالبًا ما قام المدرسون أنفسهم بتنظيم انفجارات معادية لليهود أو الأساتذة اليساريين الألمان، مثلما جرى في هيدلبرج وبرسلاو عام ١٩٣٢ على سبيل المثال. كانت الجامعات الألمانية في طليعة التطور نحو النازية في هذه النقطة الحاسمة أيضًا.

١٦- T. Cassirer, Aus Meinem leben mit Ernst Cassirer, New York 1950. PP 165-167 cite par G. Schneeberger op. cit., pp 7-9.

١٧- يحكي هونرفيلد أن هيدجر قد ارتدى في ماربورج حلة صنعت طبقًا لنظريات الرسام ما بعد الرومانسي أوتو أوبلوده Otto Ubbelhode، الذي أوصى بعودة إلى الحلل الشعبية، تكونت "الحلة" من بنطال ضيق، وسترة طويلة (ردنجوت)، وقد أسميت "الحلة الوجودية"
P. Huhnerfeld, In Sachen Heidegger, Versuch uber ein deutsches Genie, Munich, List, 1961, P55.

١٨- حين عاد الطلاب من ميدان المعركة في عام ١٩١٨ (..) سرعان ما بدأت شائعة في الانتشار في حلقات البحث الفلسفية في الجامعات الألمانية: هناك في فريبورج لم يكن هناك ذلك الهزلي وحده أي إدمون هوسرل بشاربه الضخم، بل هناك أيضًا مساعده الشاب، وهو سيء المظهر إلى الحد الذي يدعو للظن أنه كهربائي أتى لإصلاح الأسلاك

الكهربائية منه إلى فيلسوف. ولهذا المساعد شخصية شديدة التألق. (ب. هونرفيلد، نفس المصدر، ص ٢٨).

١٩- لكى نفهم بشكل تام التحديد التضافرى الخفى لمعادلة السامية لكامل العلاقة الهيدجرية بعالم الفكر، فسوف يلزم أن نعيد خلق كامل المناخ الأيديولوجى الذى كان من المحتم أن يتشبع به هيدجر. وهكذا على سبيل المثال فإن الربط بين اليهود والحداثة أو بين اليهود والنقد الهدام حاضر فى كل مكان، خاصة فى الكتابات المعادية للماركسية: وهكذا على سبيل المثال، يتهم هـ. فون ترتيشكه، البروفيسور فى جامعة برلين، المشهور بترويجه للأيديولوجية الشعبية Volkisch فى نهاية القرن التاسع عشر، يتهم اليهود بأنهم يخربون الزراعة الألمانية بإدخال الآلات فى الريف. (انظر: ج ل. موس، نفس المصدر، ص ٢٠١).

٢٠- م. هيدجر، خطاب إلى Die zeit، 24 سبتمبر ١٩٥٣، اقتبسه ج. م. بالمييه، نفس المصدر، ص ٢٨١. هذه المعارضة شائعة تمامًا فى الفكر المحافظ (نجدها على سبيل المثال فى رواية **تقصف الجليد** عند زولا).

٢١- ناسبت تمامًا طليعية إعادة اكتشاف أو الاستعادة، وخاصة فى حرفة الشعر، أشد الفنون أكاديمية، الجيل الأول من الأكاديميين الذى أدار ظهره، بسبب انزعاجه، لكل حركات الطليعة الجمالية (السينما أو الرسم التعبيريين على سبيل المثال) والذى وجد فى النمط القديم تبريرًا لرفضه ما هو حداثى.

٢٢- كما يمكن أن نرى من إسهام كاسيرر فى مناظرة دافوس (مناظرة حول الكانطية والفلسفة، دافوس، نفس المصدر، ص ٢٥ بأنه مما لا

شك فيه أن إعادة الاعتبار للاعتيادى هذه هى التى كانت أشد ما لفت انتباه المعاصرين.

٢٣- ف. ستيرن، **سياسات اليأس الثقافى**، بركلى، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١.

٢٤- و. ز. لاكور ألمانيا الشابة، **تاريخ حركة الشباب الألمانية**، لندن، روتليج، ١٩٦٢، ص ص ١٧٨-١٨٧.

٢٥- حظى أسلوب جورج بتقليد جيل بكامله، وبصفة خاصة من خلال وساطة حركة الشباب Jügendbewcgung ، التى أغواها بمثاليته الأرستقراطية واحتقاره لـ"العقلانية العقيمة"، لقد كان أسلوبه يُحاكى وكانت مقتطفاته القليلة تتردد بما يكفى: جمل حول من أحاط ذات مرة بالشعلة، والذى سوف يتبع الشعلة إلى الأبد، حول الحاجة إلى نبالة جديدة لا تأتى مسئوليتها من التاج أو من شعارات النبالة، حول الزعيم برايته الشعبية Völkiscn الذى سوف يقود أتباعه إلى راسخ المستقبل من خلال العاصفة والنذر المرعبة، وما إلى ذلك (و. ز. لاكور، نفس المصدر، ص ١٣٥).

٢٦- من الجلى أن هيدجر يحيى التراث - وبشكل أدق، التشويه الذى قام به أفلاطون لكلمة eidos الصورة من أجل تبرير استعماله الفنى لكلمة : Gestell وفقًا لاستعمالها العادى، وكلمة Gestell (إطار) تعنى نوعًا من الأدوات مثل رف الكتب. و Gestell هى أيضًا اسم هيكل شىء ما. واستعمال كلمة Gestell وهو المطلوب منا الآن يبدو غريبًا أيضًا، وهذا إذا ما تغاضينا عن الاعتباطية التى يساء بها استعمال لغة ناضجة. هل

يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر غرابة؟ بالتأكيد لا. مع ذلك فإن هـذه الغرابة هى عادة قديمة للفكر. (م. هيدجر، مسألة التقنية، فـى نفـس **مقالات ومؤتمرات**، باريس، جاليمار، ١٩٧٣، ص٢٧). ضـد نفـس الاتهام بفرض معان اعتباطية عشوائية، يرد هيدجر، فى رسـالة إلـى طالب، ممحضنا إياه النصح بأن يتعلم حرفة التفكير (م. هيدجر، **مسألة التقنية**، نفس المصدر، ص ص ٢٢٢-٢٢٣).

الفصل الثالث

ثورة محافظة فى الفلسفة

١- كما حاولت أن أشير قبلاً إلى القراءة التى يقترحها جاك دريدا لكتـاب نقد ملكة الحكم (كانط)، أكرر بأنه ليس مقدرًا لـ"التفكيك" إلا أن يحقق ثورات جزئية ما لم يضع موضع اللعب كل المفترضـات المتـضمن إدراكها فى حقيقة ادعاء الفيلسوف خدمة للمؤلف، والكرامـة الفلـسفية لخطابه (انظر: ب. بورديو، **التميز، النقد الاجتماعى لملكـة الحكـم**، باريس، منشورات مينوى، ١٩٧٩، ص ص ٥٧٨-٥٨٣).

٢- إن اختيار الطريق الثانى هو الذى جعلنى أتبنى فيما يتعلـق بألتوسـير وباليبار، اللغة المكشوفة غير التقليدية للقصص المصورة مـن أجـل تمييز **القطيعة** بين التموضع العلمى لبلاغة فلسفية والمناقشة الفلـسفية. (انظر: ب. بورديو، "قراءة ماركس" بعض الملاحظات النقدية بـشأن بعض الملاحظات حول **قراءة رأس المال**، مجلة وقائع البحـث فـى العلوم الاجتماعية، العدد ٥/٦ (١٩٧٥)، ص ص ٦٥-٧٩.

٣- إذا ما وضعنا فى اعتبارنا المهمة المشار إليها، فلا يمكن لنا أن نقاوم التفكير فى أن المنهج نفسه يستحق أفضل من التطبيق الذى يمكن أن نصنعه منه، إذا لم نكن متمكنين من مجمل النظم الإبستمولوجية (الفلسفية، التاريخية، السياسية، إلخ.) التى لا غنى عنها من أجل إضفاء كل الدقة الضرورية.

٤- مثل ريتشاردسون، الذى لا يمكن الارتياب فيه بالتأكيد بتهمة "النزعة السوسيولوجية" يلاحظ، "هناك مشكلتان فقط كانتا **مقبولتان فلسفيًا**: المشكلة النقدية للمعرفة والمشكلة النقدية للقيم، (و. ج. ريتشاردسون، هيدجر، نفس المصدر، ص ٢٧، التشديد لى) يتمثل أحد الآثار الكبرى للمجال تحديدًا فى **فرض تعريف** (فلسفى، علمى، فنى، إلخ) لما هو مقبول وما هو غير مقبول.

٥- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، خاصة ص ٢١١ ولكل هذا التحليل، الفصل الثالث من هذا الكتاب (ص ص ٢١٠-٢٩٦) المخصص لهيدجر.

٦- انظر و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٩٩.

٧- قبل أن نمنح هيدجر الدور الجيد فى هذا الجدال بوصفه "المتمرد" الذى يواجه الماندارين المرتبطين بالثقافة البورجوازية المدينية والكوسموبوليتانية، ينبغى أن نتذكر، مثل سيمل Simmel، مثقفًا يهوديًا بارزًا آخر، عين أستاذًا فى ستراسبورج فى ١٩١٤ فقط، أى، قبل أربع سنوات من موته، حيث تمكن كاسيرر من الحصول على venid legendi خاصته بدعم من دلتاى وعين أستاذًا فى ١٩١٩ فقط، حينما

بلغ الخامسة والأربعين، وذلك فى جامعة هامبورج الجديدة المناضلة والتقدمية (انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، ص ١٣٧) التى كانت أيضًا مقر معهد فرايبورج ومعهد ماكس هوركهايمر Institut für Sozialforschung فى فرانكفورت، حيث طرحا تحديًا على نظام الجامعة الألمانية العتيق أكثر حدة، وأقل سهولة لأن يهضم، من هذا الذى طرحه هيدجر وصارع من أجله.

٨- هنا أيضًا يمكن القول بأن هيدجر يجذر فكر هوسرل، الذى يمنح مكانًا أكثر فأكثر للزمانية والتاريخية كما لوحظ ذلك مرارًا (انظر: أ. جورفيتس: العمل الأخير لإدموند هوسرل **الفلسفة والبحث الظاهرياتى**، ١٦، ١٩٥٥، ٣٨٠-٣٩٩).

٩- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، ص ص ٢٢٤- و٢٩٥.

١٠- لنرى الطبيعة النوعية للاستراتيجية الثورية المحافظة، حيث نصف زوجًا من الدورات يعيد العجلة الثورية إلى نقطة البدء، علينا أن نقارن فقط الطريقة التى يميل بها منظور هيدجر حول **التراث التاريخى** إلى استعادة الأصول، بالطريقة التى تسعى بها رؤية نيتشه للتاريخ إلى أن تتجاوز النزعة التاريخية بتكثيف التاريخ، ويجد فى الانقطاع الزمانى والنسبية الوسيلة لإجراء قطيعة عمدية وفعل إيجابى للنسيان (من النوع الذى يمكن المرء على سبيل المثال من أن يفلت من الوجود الساكن للإغريق).

١١- إن الفيلسوف متعدد الوجود يمكن أن يستغل هذا الجانب من فكره من أجل مدح الماركسية فى رسالة **حول النزعة الإنسانية**.

١٢- انظر: م. هيدجر، **جدال حول الكانطية والفلسفة**، دافوس، نفس المصدر، ص ٤٦.

١٣- بنفس المنطق، فإن كاسيرر وهيدجر يتفقان على الأقل على أن يستبعدا من مناظرتهما، التى تزعم أنها فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، كل الإحالات إلى الأسس التجريبية فى مواقفهما المتعاقبة (وهذا لا يمنعهما من توليد إشارات متموضعة): لقد بلغنا نقطة حيث لا يمكننا أن نجنى سوى القليل من الجدالات المنطقية المحضة (...) ولكن لا حق لنا فى أن نلتزم بهذه العلاقة، التى سوف تمنح موقعًا رئيسيًا للإنسان التجريبى. ما قاله هيدجر فى التحليل الأخير حيوى فى هذا الصدد. وموقفه لا يمكن أن يكون مركزيًا إنسانيًا أكثر مما هو موقفى، وإلى الحد الذى لا يدعى فيه حتى هذا، فينبغى أن أسأل: أين تكمن إذن الأرض المشتركة لعداواتنا للنزعة المركزية الإنسانية؟ من الجلى أننا لا يمكن أن نجدها فى التجريبى. يظهر هيدجر نفس الدعم لهذه البديهية الضمنية للعقيدة الفلسفية برفضه أن يسمح لمسألة الخلاف بين الفيلسوفين أن يعبر عنها بمفاهيم مركزية إنسانية، نفس المصدر، ص ص ٤٦-٤٧).

١٤- م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ١١٣، التشديد لى.

١٥- بصدد الأسلوب، يبدو أن هيدجر قد أدخل فى الاستعمال الأكاديمى لغة صوفية وعلاقة صوفية باللغة بعد أن منحها شهادة بنبالتها، التى كانت آنذاك مقصورة على أنبياء الثورة المحافظة الهامشيين الصغار: وهكذا فإن يوليوس لانجبين، وهو واحد من أشهرهم، هو الذى كتب فى

أسلوب منتفخ، مقلدا نيتشه فى آخر أيامه، مستعينا دومًا بالتوريات/ التلاعبات اللفظية، تشويه معانى أسماء الأعلام أو الأسماء العامة، ونوع من فيلولوجيا صوفية. (انظر: ف. ستيرن، نفس المصدر، ص ص ١١٦-١١٧، انظر أيضًا ص ١٧٦، ه ١ الإشارة إلى أطروحة حول اللغة الصوفية لحركة الشباب).

الفصل الرابع
الرقابة وفرض الشكل

١- هذا النموذج صالح لأى نوع من أنواع الخطاب (انظر: ب. بورديو، **ماذا يعنى القول؟** باريس، فايارد، ١٩٨٢).

٢- إنه لمن المؤكد، أنه لا شيء يسهم فى هذا أكثر من نسبة وضع فيلسوف إلى المؤلف، إضافة إلى الدلالات والعلاقات -الألقاب الأكاديمية، دور النشر، أو ببساطة اسمه الخاص- التى تعين موقعه فى المراتبية الفلسفية. لتقدير هذا الأثر، علينا أن نتخيل فحسب كيف سيقرأ الكتابة على المحطة المركزية للطاقة الكهرومائية والجسر القديم فوق نهر الراين (انظر م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ص ٢١-٢٢ التى "منحت لمؤلفها من أحد معلقيه لقب ""النظرى الأول للنضال البيئى، (ر. شيرر، هيدجر، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ٥)، "إذا كانت قد حملت توقيع قائد حركة بيئية، أو وزيرًا للبيئة، أو شعار مجموعة من الطلاب اليساريين.

(غنى عن القول إن هذه الإسنادات تكون قابلة للتصديق إذا ما ترافقت

مع بعض التعديلات فى العرض).

٣- وهكذا، بينما تحدد كلمة مجموعة التى يستخدمها الرياضيون بواسطة العمليات والعلاقات التى تعين بنيتها النوعية وهما مصدر خصائصها، فإن معظم الاستعمالات المتخصصة لهذه الكلمة التى سجلتها القواميس على سبيل المثال فى الرسم، تنظيم عدة أناس فى وحدة عضوية داخل عمل فنى، أو ، فى الاقتصاد جملة شركات ترتبط بعدة روابط، -ذات مدى ضئيل لتبتعد عن معناها الأولى وسوف تظل غير قابلة للنفاذ إليها ممن لا يملك المعرفة الموظفة بهذا المعنى.

٤- هيدجر، **الوجود والزمان**، توبينجن، نيماير (الطبعة الأولى، ١٩٢٧) ١٩٦٣، ص ص ٣٠٠-٣٠١. لقد كان على هيدجر أن يتوغل فى هذا المنحى أبعد فأبعد بمقدار ما تنمو سلطته ويشعر برسوخه من خلال توقعات جمهوره فى استعمال تلك اللفظية الساقطة التى تضع تخومًا لخلفية أى خطاب سلطة. لقد أعانه فى هذه المهمة عمل مترجميه، خاصة إلى الفرنسية، فقد كان عليهم أن يحولوا التفاهات والابتكارات السهلة (التى كان يحكم عليها بشكل أكثر إنصافاً من قراءة الألمان) إلى ما بلغ أن يكون مفاهيم ممسوخة -وهى تساعد فى شرح الاختلاف بين استقبال عمل هيدجر فى ألمانيا وفى فرنسا.

٥- يمكن لنا أن نرد على هذه التحليلات التى لا تفعل من ناحية إلا أن تجلى خصائص الاستعمال الهيدجرى للغة التى يدعيها هيدجر نفسه صراحة -على الأقل فى كتاباته الأكثر حداثة. وفى الواقع، كما سنحاول أن نوضح فيما بعد، فإن هذه الاعترافات الزائفة ليست سوى مظهرًا من مظاهر التفسير الذاتى Selbstinterpretation وإثبات الذات

Selbstbehauptung التى تكرس هيدجر الثانى.

٦- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ١٢٦-١٢٧. (**الوجود والزمان**، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ص ١٥٩-١٦٠) يشير الرقم الأول من الآن فصاعدًا للطبعة الألمانية، والثانى إلى الترجمة الفرنسية إن وجد.

٧- حين كتبت هذا لم تكن ذاكرتى تعى تحديدًا هذا المقتطف من المقال المعنون تجاوز الميتافيزيقا (١٩٣٦-١٩٤٦) المكرس لهذا الجانب من هيمنة التقنى، أى التوجيه الأدبى: تكمن الحاجة البشرية الأولية مثلما تكمن وراء قاعدة إعداد التعبئة العامة المنظمة بوصفها الحاجة لاحتضان الكتب والقصائد، ولإنتاج الأخيرة ليست حرفة الشاعر بأكثر أهمية من حرفة مجلد الكتب، الذى يعاون الطابع فى ضم القصائد من أجل مشروع مكتبة وذلك مثلاً بإحضاره الأغلفة الضرورية من المخزن. (م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١١٠، التشديد لى).

٨- عَرَض آخر من أعراض هذه النزعة الأرستقراطية هو الصبغة الازدرائية لكل النعوت التى تخدم فى وصف الوجود ما قبل الفلسفى: (غير الأصيل، المبتذل، الاعتيادى، العام، إلى آخره).

٩- من الواضح أن اللغة يمكن أن تلعب ألعابًا أيديولوجية بأدوات غير تلك التى استعملها هيدجر. وهكذا فإن الشعار السياسى المهيمن يستغل بصفة رئيسية الغموض الكائن وسوء الفهم المتضمن بسبب تمايز مختلف الطبقات أو الاستعمالات المتخصصة (المرتبطة بمجالات

متخصصة) بينما يفسح الاستعمال الديني مجالاً للعب تعـدد المعـانى المرتبط باختلاف مقولات إدراك المستقبليين.

١٠- أفكر على سبيل المثال فى التطورات حول النزعة البيولوجية (انظر م. هيدجر، **نيتشه**، باريس، جاليمار، ١٩٦١، خاصة م. الثـانى، ص ٢٤٧) التى لا تستبعد حال حضور شكل مُعلى (متسامى به) من فلسفة الحياة فى النظام (فى شكل نظرية فى الوجود كانبثاق تـاريخى، وفـق نمط التطور الخلاق عند برجسون، يجد قوته المحركة في ذلك الإله بلا صفات الموجود فى اللاهوت السلبى).

١١- م. هيدجر، **الوجود والزمـان**، نفـس المـصدر، ص ص ٥٦-٥٧ (الترجمة الفرنسية، ص ص ٧٨-٧٩).

١٢- يمكن لنا أن نتبين اشتغال نفس المنطق، فى الطريقة التـى يـستعمل بها، هذه الأيام، الجناح النبوى الكهنـوتى مـن الماركـسية القطيعـة المعرفية، بوصفها شريعة عبور، اكتملت ذات مرة وإلى الأبد، للحدود التى رسمت مرة ونهائيًا بين العلم والأيديولوجية.

١٣- ج. باشلار، **المادية العقلانية**، باريس، P.U.f، 1963، ص ٥٩.

١٤- م. هيدجر، **متاهات**، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٨١.

١٥- هناك مثل آخر، وإن كان كاريكاتوريًا، حول القدرة الكلية لـ الفكـر الأساسى، يمكن أن نتبينه إن قرأنا نص مؤتمر عـام ١٩٥١، البنـاء، السكن، التفكير، (م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المـصدر، ص ١٩٣) حيث يجرى تجاوز أزمة الإسكان بالتحول تجاه أزمة الـشعور الأنطولوجى بـ السكن.

١٦- هيئ هذا الأثر الفلسفى نموذجيًا بحيث يعاد إنتاجه إلى ما لانهاية، فى كل مواجهة بين الفلاسفة، والبشر العاديين، وخاصة أخصائيى النظم المعرفية الوضعية، الذين يميلون إلى الاعتراف بالمراتبية الاجتماعية لدرجات الشرعية التى تمنح الفيلسوف مركز المرجع الأخير، التى تتوج وتؤسس، فى نفس الوقت، سوف تجد هذه الضربة، الأستاذية أفضل توظيف لها بالطبع فى الاستعمال الأستاذى: سيصبح النص الفلسفى، الذى هو نتاج تأويل، ظاهريًا مرة أخرى بعملية تعليق تستلزمها طبيعته التأويلية والتى تكمن أفضل آثارها فى التجسيد (الزائف) الذى يؤدى، فى عملية تعكس بدقة القطيعة (الزائفة) لإعادة تفعيل المعنى الأولى الذى جرت توريته فى البداية لجعلها تأويلية، ولكن مصحوبة **بمحاذير** (وهذا مجرد مثال فقط) صمم ليبقى مسافة طقسية.

١٧- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر ص ١٢١ (الترجمة الفرنسية، ص ١٥٣، التشديد لى).

١٨- ج. لاكان، **كتابات**، باريس، سوى، ١٩٦٦، ص ص ١١-٦١.

١٩- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ١٢٧-١٢٨، (الترجمة الفرنسية، ص ١٦٠، التشديد لى). نظرًا لأن أسلوب هيدجر الفلسفى جماع عدد قليل من الآثار المكررة، إلى ما لانهاية فقد آثرنا أن نحصرها على مدى مقطع واحد - تحليل المساعدة - حيث تجتمع كلها معًا، هذا المقطع الذى ينبغى إعادة قراءته ككل، لنرى كيف تتمفصل هذه الآثار فى الممارسة داخل وحدة سياقية.

٢٠- فى النهاية، ما من كلمة غير قابلة للترجمة hapax : وهكذا على سبيل

المثال فإن الكلمة، ميتافيزيقى، ليس معناها عند هيدجر هو نفس معناها عند كانط، ولا هى عند هيدجر الثانى مثلها عند هيدجر الأول، يدفع هيدجر فقط إلى حد أقصى، خاصية أساسية للاستعمال الفلسفى للغة فى هذه المسألة. يمكن للغة الفلسفية بوصفها جملة من المصطلحات المتداخلة جزئيا أن تستخدم بملاءمة من قبل المتحدثين القادرين على إحالة/ إرجاع كل كلمة إلى المصطلح الذى تكتسب فيه المعنى الذى قصد لها (بالمعنى الكانطى).

٢١- إ. يونجر، **رسالة المتمرد**، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٨ (يمكن لنا أن نجد فى ص ٦٦ إشارة واضحة وإن ضمنية إلى هيدجر).

٢٢- لا يرتكز الوجود الأصيل للهوية على وضع استثنائى للذات، وضع انفصل عن الهُم، إنه بالأحرى تعديل وجودى لـ"الهم" التى تحددت بوصفها موجودى أساسى (م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ١٣٠، الترجمة الفرنسية ص ١٦٣ وأيضا ص ١٧٩، الترجمة الفرنسية، ص ٢٢٠).

٢٣- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ٢٩٥-٣٠١ و٣٠٥-٣١٠.

٢٤- م. هيدجر، **الوجود والزمان**، نفس المصدر، ص ص ٣٣٢-٣٣٣ و٣٣٧--٣٨٨، ٤١٢-٤١٣.

الفصل الخامس

القراءات الداخلية واحترام الشكل

١- ج. هابرماس، التفكير مع هيدجر ضد هيدجر، وجوه فلسفية

وسياسية، نفس المصدر، ص ص ٩٠-١٠٠.

٢- م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ١٩٣.

٣- م. هالبواشس، **الطبقات الاجتماعية والمورفولوجيا**، باريس، منشورات مينوى، ١٩٧٢، ص ١٧٨. غنى عن الذكر أن مثل هذه الجملة مستبعدة مقدمًا من أى خطاب فلسفى يحترم ذاته: والإحساس بالتمييز بين، النظرى والتجريبى، هو فى الواقع بعد جوهرى من الإحساس الفلسفى بالتميز.

٤- ليس عالم الاجتماع هو من يستورد لغة الأرثوذكسية: إن من تخاطبه **رسالة فى النزعة الإنسانية**، يقرن بين بصيرة نافذة فى عمل هيدجر وهبة استثنائية فى معرفة اللغة، وكلاهما معًا يجعلانه فوق أى مساءلة من أكثر المفسرين سلطة بشأن هيدجر فى فرنسا (و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٦٨٤، بصدد مقال ج. بوفريه). أو أيضًا: هذه الدراسة المتعاطفة (التى كتبها ألبرت دوندين) تنغم فكرة أن الاختلاف الأنطولوجى هو نقطة المرجعية الفريدة فى كل جهد هيدجر. ولكن ليس كل الهيدجريين الذين يلاحظون بدقة سوف يكونون راضين، بلا شك، بشأن الصيغة التى تتعلق بالعلاقة بين هيدجر والتراث العظيم للفلسفة الخالدة (philosophia perennis نفس الموضع، التشديد لى).

٥- م. هيدجر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، نفس المصدر، ص ١٥.

٦- م. هيدجر، **نيتشه**، باريس، جاليمار، ١٩٨٣، /الأول، ص ٢١٣، يقول هيدجر فى موضع ما، إن العمل، يهرب من السيرة الذاتية، التى يمكن لها، أن تعطى اسمًا لشئ لا يخص أحدًا فحسب.

٧- ج. بوفريه مدخل إلى فلسفات الوجود. من كيركجور إلـى هيـدجر، باريس، دونويل-جونتييه، ١٩٧١، ص ١١١-١١٢.

٨- أو. بوجليه، فكر مارتن هيدجر، باريس، أوبييه - مونتـانى، ١٩٦٣، ص١٨.

٩- يمكن لنا من وجهة النظر هذه أن نربط ما بـين حـوار "معـين مـع مارسيل دوشان، طبع في VII'101,4 (خريف ١٩٧٠)، ص ص ٥٥-٦١ ورسالة حول النزعة الإنسانية، بدحضها وتحذيراتها التى لا حصر لها، وتدخلاتها المحسوبة مع التفسير، إلخ.

١٠- إن الاهتمام بالانفتاح، وهو شرط عدم القابلية للاستنفاد، واضح أيضًا فى استراتيجيات النشر: نحن نعلم أن هيدجر طبـع محاضـراته فـى الخفاء، وبكميات قليلة، وبشكل تدريجى. الاهتمام بتقديم طبعة محـددة من فكره لم يدحض أبدًا، منذ الوجود والزمان الذى طبع عـام ١٩٢٧ كقسم من العمل الكلى ولم ينجز أبدًا، حتى طباعة أعماله الكاملة التـى عاون فى تحريرها فى الوقت الذى أحيطت النصوص فيـه بتعليقـات هامشية.

١١- يمكن لنا أن نعترض على هذه الدعوى بأنها نفسها قد دحضت فـى رسالة (حول النزعة الإنسانية)، نفس المصدر ص ٩٥. وهذا لا يمنع من إعادة تأكيدها مجددًا بعد وهلة.

١٢- H. Marcuse 'Beitrage zur phänomenologie des historischen Materialismus' in philosophische Hefte, 1, 1928, pp 45-68.

١٣- C. Hobert, Das Dasein im menschen, Zeulenroda Sporn, 1937.

١٤- انظر عند م. هيدجر، **رسالة حول النزعة الإنسانية**، نفس المصدر، ص ص ٦١، ٦٧، ٧٣، رفض القراءة الوجودية، لكتابه **الوجود والزمان**، ص ٨١، رفض مفاهيم الوجود والزمان بوصفهما علمنة للمفاهيم الدينية، ص ٨٣، رفض القراءة الأنثروبولوجية للتعارض بين الأصيل وغير الأصيل، ص ص ٩٧ - ٩٨، الرفض الملح قليلاً، لـ"قومية" تحليلات "الوطن" (Heimat) إلخ.

١٥- ك. أكسيلوس، أدلة بحث، باريس، منشورات مينوى، ١٩٦٩. ص ص ٩٣، وما يليها، التشديد لى، "انظر أيضًا ك. أكسيلوس، Einfuhrung in ein kunftiges Denken uber Marx.

١٦- Und Heidegger Tubingen, Max Niemeyer verlage, "1966.
مدخل لفكر مستقبلى حول ماركس وهيدجر.

١٧- هنا نرى فى العمل، أى فى حقيقته العملية خطة الاختلاف الأنطولوجى بين الوجود والموجودات: هل هو أمر من باب المصادفة أن يحدث هذا بشكل طبيعى عندما تكون هناك حاجة لتأكيد الابتعادات وإعادة تأسيس المراتبيات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة؟

١٨- إنه هذا الفهم الأعمى الذى يعينه هذا الإعلان المتناقض بجلاء الذى صدر عن كارل فردريش فون فايتسكر (اقتبسه هابرماس، نفس المصدر، ص ١٠٦): لقد كنت طالبًا شابًا عندما بدأت أقرأ **الوجود والزمان**، الذى كان قد طبع لتوه. يمكننى أن أؤكد اليوم بكل وعى أننى فى هذا الوقت لم أفهم منه كلمة، إذا ما توخيت الدقة، ولكننى لم أستطع أن أقاوم شعورى بأن هناك، وهناك فقط، ذلك الفكر الذى يمكن أن

يشتبك مع المشاكل التى شعرت أنها تكمـــن وراء الفيزيـــاء النظريـــة الحديثة، وسوف أكون منصفا معه اليوم.

١٩- انظر س. دى بوفوار فكر اليمين اليوم، الأزمنة الحديثة، t,x عـــدد خـــاص (١١٢-١١٣) ١٩٥٥، ص ص ١٥٣٩-١٥٧٥، -114) "t,x" (115، 1955، ص ص ٢٢١٩-٢٢٦١.

٢٠- ينبغى حتى نفهم التفاوت بين المصائر اللاحقة لكـــل مـــن ســـارتر وهيدجر أن "نأخذ فى اعتبارنا جملة من العوامل التى عينت موقع كـــل منهما وحددت مساره فى مجالين مختلفين بعمق، أخصها بالـــذكر كـــل شىء يميز المثقف المولود الذى وضع فى موقع زائـــف فـــى الطبقـــة السائدة ولكنه مندمج تمامًا فى العالم الثقافى، عن مثقف الجيـــل الأول، الذى وضع فى موقع زائف فى العالم الثقافى أيضًا.

الفصل السادس

التفسير الذاتي وتطور المنهب

١- يميل البحث التاريخى المعاصر إلى تأكيد الفرضية التى يـــوحى بهـــا أسلوب القصد الفلسفي ذاته، وخاصة الانحياز تجاه التطرف المنهجـــى الذى تجلى فيه: وهكذا فإن هيجو أوت يثير الشك حول إعادات التفسير التى كان على هيدجر أن يقدمها لعلاقته مع الحزب النـــازى (خاصـــة إيمانه بالفوهرر ومقاومته اللاحقة) ويبين أن قبوله منـــصب العميـــد لا يبدو أنه كان نتيجة ولاء بسيط للسلطة، وإنما أوحت به الإرادة السياسية بمعناها الدقيق لكسب عالم المثقفـــين والأكـــاديميين للأفكـــار الجديـــدة

للسياسات القومية (حيث إن عمادة فريبورج هي القاعدة الأساسية التي طمح أن يعتلي منها ذرى الرايخ) وأن يصبح نوعا من عميد العمداء أو **الفوهرر الثقافي**. وفي الواقع فإن النازيين الذين كانوا بلا شك قلقين من راديكاليته، لم يتبنوه، وتعلل هيدجر بذلك لترك وظيفته.

(cf. H. OTT. "Martin Heidgger als Rektor der universtät Freiburg, 1933-1934" Zeitschrift für die Geschichte des oberheins, 1984 pp. 107-enfin, "Der philosoph im politischen zwiklicht". Neue Zürcher Zeitung, 34 nov. 1984)

٢- مع مراعاة حقيقة أن هناك اتفاق عام حول نسبة **الوجود والزمان** إلى هيدجر الأول، والتفسير الذي قدم له هيدجر من نفسه في **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** وفي الأعمال الصغرى لعام ١٩٢٩، يمكن تعيين أن القطيعة المذكورة في **رسالة حول النزعة الإنسانية** قد وقعت إجمالاً بين ١٩٣٣-١٩٤٥.

٣- ر. ميندر، **بصدد هيدجر**، اللغة والنازية، نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص ٢٨٩-٢٩٧.

٤- الكلمة مستعارة من ف. فون هرمان.

Die selbstinterpretation Martin Heidggers (Meisenheim-am-glan. 1964)

٥- لإحصاء الملامح الرئيسية للترجمة البنيوية لفكر هيدجر، انظر و. ج. ريتشاردسون، **هيدجر من الظاهرياتية إلى الفكر** (لاهاي، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣) ص ص ٦٢٥-٧. إنها نفس العملية التي تحول متمرد يونجر من بطل فعال ومتسيد في كتاب العامل Der Arbeiter إلى قاطع طريق waldgang يبحث عن ملاذ في التأمل.

٦- مقدمة كتبها هيدجر لكتاب و. ج. ريتشاردسون، نفس المــصدر، ص ص.XVI-XVII .

٧- يمكن الرجوع بشأن دفاع هيدجر عن أنشطته السياسية فى ظل الحكــم النازى إلى إفاداته لقوات الاحتلال المؤرخة ٤ نوفمبر ١٩٤٥ (وأيضًا مقابلة ٢٣ سبتمبر ١٩٦٦ التى طبعتها مجلةDer Spiegel ، بناء علــى طلب زملائه (خاصة فون مولندورف، العميد السابق، الــذى صــرفه النازى من الخدمة) وللدفاع عن الحياة الروحية للجامعــة، وقــد اتبــع الحزب النازى لنفس الأسباب، ولكن لم يسهم أبدًا فى أنشطته، لقد كان فكره دائمًا فكرا نقديا تجاه الأيديولوجية النازية ولم يكــن مــذنبًا أبــدًا بمعاداة السامية وقد فعل كل ما يمكن لمساعدة الطلاب اليهود، إلخ).

٨- يبدو تطورًا مماثلاً نموذجيًا لشيخوخة الحافز حيث يصبح تقليديًا ومــن ثم متحجرًا، وذلك بصيرورته واعيًا بذاته من خلال تموضعاته الخاصة ومن خلال التموضعات التي يولدها (النقــد، والتعليــق، والتحليــل)، وبتخويل ذاته السلطة التي منحت له، لاتبــاع منطقهــا حتــى نهايتــه المنطقية.

٩- ينطبق قصد التجاوز أيضًا على إنتاجه الباكر (انظــر: مــثلاً تجــاوز الميتافيزيقا، فى م. هيدجر، **مقالات ومؤتمرات**، نفس المصدر، ص ص ٨٠ – ١١٥، خاصــة ص ص ٩٠-٩١، بــصدد كــانط ومــشكلة الميتافيزيقا).

١٠- ر. كارناب، **العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقى للغة**، بــاريس، هرمان وسى، ١٩٣٤، ص ص ٢٥-٢٩ و٤٠-٤١.

المؤلف فى سطور:

بيير بورديـــو

- هو عالم اجتماع فرنسى وأشهر علماء الاجتماع فـــى النـــصف الثانى من القرن العشرين.
- توفى عام ٢٠٠٢ وبدأ حياتـــه البحثيـــة مبكـــرًا (فـــى أواخـــر الخمسينيات من القرن الماضى).
- ومن أشهر أعماله: الحس العملى، وبـــؤس العـــالم، والهيمنـــة الذكورية، وأخيرًا دراساته عن سيطرة أجهزة الإعلام.
- وهو صاحب نظريات أصبحت معروفة باسمه داخل العلم مثـــل نظرية المجال ونظرية البنيوية التكوينية.

المترجم فى سطور:

ســـعيد العليمى

باحث في فلسفة القـــانون ودارس للفكـــر الـــسياسى وتطبيقاتـــه العربية. وله ترجمان عن الفرنسية والإنجليزية فـــى أزمـــة البنيويـــة وأصول المسيحية.

المراجع فى سطور:

إبراهيم فتحى

ناقد يتبع المنهج الثقافى الذى يربط بين الفنون والآداب والتيارات الاجتماعية والفكرية.

يشارك فى الحياة الثقافية عن طريق الكتابة والندوات والمحاضرات فى الصحافة والإذاعة والتليفزيون فى مصر والعالم العربى وبعض البلاد الأوروبية.

من مؤلفاته: "الماركسية وأزمة المنهج"، و"العالم الروائى عند نجيب محفوظ"، و"نجيب محفوظ بين القصة القصيرة والرواية الملحمية"، و"الخطاب الروائى والخطاب النقدى فى مصر"، و"كوميديا الحكم الشمولى"، و"معجم المصطلحات الأدبية".

من مترجماته وتقديمه إلى العربية: "الإيديولوجية" ديفيد هوكس، و"قواعد الفن" بيير بورديو، و"أسئلة علم الاجتماع" بيير بورديو، و"نظرية الوجود عند ماركس" هربيرت ماركيوز، و"المنطق الجدلى" هنرى لوفيفر، و"أزمة المعرفة التاريخية" بول فين، و"الماركسية والفن الحديث" ف. كلينجندر، و"التقاليد الفلسفية المعاصرة" م.يفتشوك، و"تاريخ علم المنطق" ألكسندر ماكوفلسكى، و"مساءلة العولمة" بول هيرست وجراهام تومسون.

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا	چون كوين	أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	چورج چيمس	شوقى جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	إنچا كاريتنيكوڤا	أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إڤيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات شعرية	ڤيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديڤيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	چان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧- مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	چون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥- مثنوى (٦ أجزاء)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨- رسالة فى التسامح	چون لوك	منى أبو سنة
٢٩- الموت والوجود	چيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	چان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديڤيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤- الرواية العربية	روچر ألن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	پول ب. ديكسون	خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٢٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٢٨- نقد الحداثة	آلن تورين	أنور مغيث
٣٩- الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	المهدي أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت ليتا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد علي
٤٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتي
٤٩- الإسلام في البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثماني الميلود ويوسف الأنطكي
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستي	محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسي التدعيمي	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسي سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقي للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحي
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	علي يوسف علي
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود علي مكي
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطي
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	چوهانز إيتين	صبري محمد عبد الغني
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهري
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعي
٦٣- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	رمسيس عوض
٦٥- في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	ڤالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامي في أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمي	داريو فو	حسين محمود
٧٢- السياسي العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلي
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومي

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرار چينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	سمية رمضان
١١٦-	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش.
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	چوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنيتل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد ڤاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
١٤٧-	مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١) — فرنان برودل — بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى — مجموعة من المؤلفين — محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة — فيولين فانويك — فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت — فيل سليتر — خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر — نخبة من الشعراء — أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى — چى أنبال وآلان وأوديت فيرمو — مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين — النظامى الكنجوى — عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢) — فرنان برودل — بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوچية — ديڤيد هوكس — إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة — بول إيرليش — حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى — اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا — زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة — يوحنا الأسيوى — صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١) — جوردون مارشال — بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور) — چان لاكوتير — نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال) — أ. ن. أفاناسيفا — سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل — يشعياهو ليفمان — محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور — رابندرنات طاغور — شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة — مجموعة من المؤلفين — شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية — مجموعة من المؤلفين — شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية) — ميجيل دليبيس — بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية) — فرانك بيجو — هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر) — نخبة — محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال — ولتر ت. ستيس — إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء — إيليس كاشمور — أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية — لورينزو فيلشس — وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية — توم تيتنبرج — جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف — هنرى ترويا — حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث — نخبة من الشعراء — محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال) — أيسوب — إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية) — إسماعيل فصيح — سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات — فنسنت ب. ليتش — محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر) — و.ب. ييتس — ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما — رينيه جيلسون — فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالة لا تنام — هانز إيندورفر — دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ — توماس تومسن — عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل — ميخائيل إنوود — إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية) — بُزرج علوى — محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب — ألڤين كرنان — بدر الديب

١٨٩- النص والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر　بول دى مان　سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس　كونفوشيوس　محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى　الحاج أبو بكر إمام وآخرون　مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)　زين العابدين المراغى　محمود علاوى
١٩٣- عامل المنجم (رواية)　بيتر أبراهامز　محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث　مجموعة من النقاد　ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)　إسماعيل فصيح　محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)　فالنتين راسبوتين　أشرف الصباغ
١٩٧- سيرة الفاروق　شمس العلماء شبلى النعمانى　جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى　إدوين إمرى وآخرون　إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية　يعقوب لانداو　جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل　جيرمى سيبروك　فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة　جوزايا رويس　أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)　رينيه ويليك　مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية　ألطاف حسين حالى　جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم　زالمان شازار　أحمد هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات　لويجى لوقا كافاللى- سفورزا　أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً　جيمس جلايك　على يوسف على
٢٠٧- ليل أفريقى (رواية)　رامون خوتاسندير　محمد أبو العطا
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى　دان أوريان　محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح　مجموعة من المؤلفين　أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر)　سنائى الغزنوى　يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير　جوناثان كلر　محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان　مرزبان بن رستم بن شروين　يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر　ريمون فلاور　سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع　أنتونى جيدنز　محمد محيى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)　زين العابدين المراغى　محمود علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم　مجموعة من المؤلفين　أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان　صمويل بيكيت وهارولد بينتر　نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)　خوليو كورتاثار　على إبراهيم منوفى
٢١٩- بقايا اليوم (رواية)　كازو إيشجورو　طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون　بارى باركر　على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى　جريجورى جوزدانيس　رفعت سلام
٢٢٢- فرانز كافكا　رونالد جراى　نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر　باول فيرابند　السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا　برانكا ماجاس　منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥- حكاية غريق (رواية)　جابرييل جارثيا ماركيث　السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى　ديفيد هربرت لورانس　طاهر محمد على البريرى

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا دييث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	جون جريبين	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم جيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	چوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الچينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس روابرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوربيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديڤيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	چورچ مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روچر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	چوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	چين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فتجنشتين	چون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٢٠٣- أقدم لك: يونغ — جين هوب وبورن فان لون — إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٤- أقدم لك: ماركس — ريوس — إمام عبد الفتاح إمام
٢٠٥- الجلد (رواية) — كروزيو مالابارته — صلاح عبد الصبور
٢٠٦- الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ — جان فرانسوا ليوتار — نبيل سعد
٢٠٧- أقدم لك: الشعور — ديفيد بابينو وهوارد سلينا — محمود مكى
٢٠٨- أقدم لك: علم الوراثة — ستيف جونز وبورين فان لو — ممدوح عبد المنعم
٢٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ — أنجوس جيلاتى وأوسكار زاريت — جمال الجزيرى
٢١٠- أقدم لك: يونغ — ماجى هايد ومايكل ماكجنس — محيى الدين مزيد
٢١١- مقال فى المنهج الفلسفى — ر.ج كولنجوود — فاطمة إسماعيل
٢١٢- روح الشعب الأسود — وليم ديبويس — أسعد حليم
٢١٣- أمثال فلسطينية (شعر) — خايير بيان — محمد عبدالله الجعيدى
٢١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم — جانيس مينيك — هويدا السباعى
٢١٥- جرامشى فى العالم العربى — ميشيل برونديبو والطاهر لبيب — كاميليا صبحى
٢١٦- محاكمة سقراط — أى. ف. ستون — نسيم مجلى
٢١٧- بلا غد — س. شير لايموفا- س. زنيكين — أشرف الصباغ
٢١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة — مجموعة من المؤلفين — أشرف الصباغ
٢١٩- صور دريدا — جايترى سبيفاك وكرستوفر نوريس — حسام نايل
٢٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج — مؤلف مجهول — محمد علاء الدين منصور
٢٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١) — ليفى برو فنسال — بإشراف: صلاح فضل
٢٢٢- وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى — دبليو يوجين كليبناور — خالد مفلح حمزة
٢٢٣- فن الساتورا — تراث يونانى قديم — هانم محمد فوزى
٢٢٤- اللعب بالنار (رواية) — أشرف أسدى — محمود علاوى
٢٢٥- عالم الآثار (رواية) — فيليب بوسان — كرستين يوسف
٢٢٦- المعرفة والمصلحة — يورجين هابرماس — حسن صقر
٢٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١) — نخبة — توفيق على منصور
٢٢٨- يوسف وزليخا (شعر) — نور الدين عبد الرحمن الجامى — عبد العزيز بقوش
٢٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر) — تد هيوز — محمد عيد إبراهيم
٢٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت — مارفن شبرد — سامى صلاح
٢٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى — ستيفن جراى — سامية دياب
٢٣٢- شهر العسل وقصص أخرى — نخبة — على إبراهيم منوفى
٢٣٣- الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ — نبيل مطر — بكر عباس
٢٣٤- لقطات من المستقبل — آرثر كلارك — مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية — ناتالى ساروت — فتحى العشرى
٢٣٦- متون الأهرام — نصوص مصرية قديمة — حسن صابر
٢٣٧- فلسفة الولاء — جوزايا رويس — أحمد الأنصارى
٢٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى — نخبة — جلال الحفناوى
٢٣٩- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣) — إدوارد براون — محمد علاء الدين منصور
٢٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط — بيرش بيربروجلو — فخرى لبيب

٢٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمى
٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	يونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٢٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٢٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٢٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٢٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد وأمال شاور
٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٢٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البراق عبدالهادى رضا
٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٢٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إدوار الخراط
٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

٢٧٩- ملك فى الحديقة (رواية)	ستيل باث	جمال عبدالرحمن
٢٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
٢٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
٢٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد اسفنديار	أحمد محمد نادى
٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٢٨٥- مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
٢٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٢٨٩- تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
٢٩١- الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
٢٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
٢٩٥- الام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
٢٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
٢٩٧- أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
٢٩٨- أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
٢٩٩- أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وآخرون	ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	تودور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨-	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
٤١٩-	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
٤٢٠-	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
٤٢١-	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣-	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
٤٢٥-	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧-	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
٤٢٩-	أقدم لك: هيجل	ليود سپنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	أقدم لك: ماكيافللى	پاتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
٤٣٤-	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
٤٣٩-	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
٤٤٢-	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
٤٤٣-	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
٤٤٥-	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	ملحمة السيد	تراث شعبى إسبانى	الطاهر أحمد مكى
٤٤٨-	الفلاحون (ميراث الترجمة)	الأب عيروط	محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
٤٤٩-	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
٤٥٠-	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
٤٥١-	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) فردريك كوبلستون محمود سيد أحمد

٤٥٦- لا تنسنى (رواية) مريم جعفرى هويدا عزت محمد

٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى سوزان موللر أوكين إمام عبدالفتاح إمام

٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون مرثيديس غارثيا أرينال جمال عبد الرحمن

٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية توم تيتنبرج جلال البنا

٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية ستوارت هود وليتزا جانستز إمام عبدالفتاح إمام

٤٦١- أقدم لك: لكان داريان ليدر وجودى جروفز إمام عبدالفتاح إمام

٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون عبدالرشيد الصادق محمودى عبدالرشيد الصادق محمودى

٤٦٣- الدولة المارقة وليام بلوم كمال السيد

٤٦٤- ديمقراطية القلة مايكل بارنتى حصة إبراهيم المنيف

٤٦٥- قصص اليهود لويس جنزبيرج جمال الرفاعى

٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية فيولين فانويك فاطمة عبد الله

٤٦٧- التفكير السياسي والنظرية السياسية ستيفين ديلو ربيع وهبة

٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة جوزايا رويس أحمد الأنصارى

٤٦٩- جلال الملوك نصوص حبشية قديمة مجدى عبدالرازق

٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية جارى م. بيرزنسكى وآخرون محمد السيد الننة

٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢) ثلاثة من الرحالة عبد الله عبد الرازق إبراهيم

٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول) ميجيل دى ثربانتس سابيدرا سليمان العطار

٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى) ميجيل دى ثربانتس سابيدرا سليمان العطار

٤٧٤- الأدب والنسوية بام موريس سهام عبدالسلام

٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم فرجينيا دانيلسون عادل هلال عنانى

٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى ماريلين بوث سحر توفيق

٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين هيلدا هوخام أشرف كيلانى

٤٧٨- الصين والولايات المتحدة ليوشيه شنج و لى شى دونج عبد العزيز حمدى

٤٧٩- المقهـــى (مسرحية) لاو شه عبد العزيز حمدى

٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية) كو مو روا عبد العزيز حمدى

٤٨١- بردة النبى روى متحدة رضوان السيد

٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية روبير جاك تيبو فاطمة عبد الله

٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية سارة جامبل أحمد الشامى

٤٨٤- جمالية التلقى هانس روبيرت ياوس رشيد بنحدو

٤٨٥- التوبة (رواية) نذير أحمد الدهلوى سمير عبدالحميد إبراهيم

٤٨٦- الذاكرة الحضارية يان أسمن عبدالحليم عبدالغنى رجب

٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية رفيع الدين المراد آبادى سمير عبدالحميد إبراهيم

٤٨٨- الحب الذى كان وقصائد أخرى نخبة سمير عبدالحميد إبراهيم

٤٨٩- هُسِّرل: الفلسفة علماً دقيقاً إدموند هُسِّرل محمود رجب

٤٩٠- أسمار الببغاء محمد قادرى عبد الوهاب علوب

٤٩١- نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى نخبة سمير عبد ربه

٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة جى فارجيت محمد رفعت عواد

٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد پالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥- اللوبي	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦- الحكم والسياسة في أفريقيا (جـ١)	إكواسو بانولي	مجموعة من المترجمين
٤٩٧- العلمانية والنوع والدولة في الشرق الأوسط	نادية العلي	مصطفى رياض
٤٩٨- النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريويذر	أحمد علي بدوي
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠- في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكي	طلعت الشايب
٥٠١- تاريخ النساء في الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢- أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤- كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥- كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦- ربما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥٠٧- سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهيم
٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبدالباقي جلبنارلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩- الفقر والإحسان في عصر سلاطين المماليك	آدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدوني	عبدالرازق عيد
٥١١- كوكب مرقَّع (رواية)	آن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥١٢- كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣- العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان في علاج الإدمان	أرنولد واشنطون ودونا باوندى	صبري محمد حسن
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨- استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩- محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠- الولع الفرنسي بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢- إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	علي إبراهيم منوفي
٥٢٣- الفن الطليطلي الإسلامي والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	علي إبراهيم منوفي
٥٢٤- الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيي الدين مزيد
٥٢٧- أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق علي وفِلْ إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردي	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟	جاك دريدا	صفاء فتحي
٥٣٢- المغامر والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوي
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكنجوي	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقي جلال
٥٣٧- الحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوي
٥٣٨- النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانيلر	محمد الحديدي
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هي تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلاني كلاين	روبرت هنشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق علي منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودي وآن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلي وليتاجانز	جمال الجزيري
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدي الجابري
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دي ثربانتس	علي عبد الرءوف البمبي
٥٥٣- مدخل الشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لويرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفي السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي
٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحي أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولي في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩–	موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠–	دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١–	تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢–	الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣–	أقدم لك: فرويد	ريتشارد أبيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤–	مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥–	الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦–	فكر ثرباتتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧–	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨–	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف
٥٧٩–	أقدم لك: تشومسكى	چون ماهر وچودى جروفز	محيى الدين مزيد
٥٨٠–	دائرة المعارف الدولية (مج١)	چون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١–	الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢–	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣–	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤–	سفر (رواية)	محمود دولت آبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥–	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦–	السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى آرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧–	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨–	أمنحوتپ الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩–	تمبكت العجيبة	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠–	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١–	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢–	الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣–	قصائد ساحرة	پول ڤاليرى	بكر الحلو
٥٩٤–	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥–	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦–	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧–	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨–	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩–	فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠–	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١–	النسوية والمواطنة	ريان ڤوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢–	ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية	چيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣–	النقد الثقافى	آرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤–	الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥–	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦–	قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المدجنة	رفائيل لوبث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	مرثى الأحلام التى رأيت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	رباعيات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	آى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الحلوانى
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رانيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	الكسياد	الأميرة أناكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد د. تيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	تشارلز كجلى ويوچين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سپهر ذبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	چون نينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	چى دى موپاسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روچر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	ديليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحية)	إيريش كستنر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجذور	داسو سالديبار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امرأة عابثة	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وإنا راى هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	وولفجانج اتش كليمن	جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (جـ٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (جـ٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غربال
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣- سكين واحد لكل رجل (رواية)	تي. م. الوكر	صبري محمد حسن
٦٨٤- الاعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسي
٦٨٥- الاعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسي
٦٨٦- امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧- محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادي	ماجدة العناني
٦٨٨- الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحي
٦٨٩- الملف (مسرحية)	تادويش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠- محاكم التفتيش في فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١- ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢- أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أبيجانسي وأوسكار زاريت	حمدي الجابري
٦٩٣- أقدم لك: القتل الجماعي (المحرقة)	حاييم برشيت وآخرون	جمال الجزيري
٦٩٤- أقدم لك: دريدا	چيف كولينز وبيل مايبلين	حمدي الجابري
٦٩٥- أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وچودي جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦- أقدم لك: روسو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧- أقدم لك: أرسطو	روبرت ودلين وچودي جروفس	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨- أقدم لك: عصر التنوير	ليود سبنسر وأندرزيجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩- أقدم لك: التحليل النفسي	إيفان وارد وأوسكار زارايت	جمال الجزيري
٧٠٠- الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١- الذاكرة والحداثة	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢- مدونة چوستنيان في الفقه الروماني (ميراث الترجمة)	چوستنيان	عبد العزيز فهمي
٧٠٣- تاريخ الأدب في إيران (جـ٢)	إدوارد جرانفيل براون *	أمين الشواربي
٧٠٤- فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومي	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥- فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالي	عبدالحميد مدكور
٧٠٦- الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	چونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧- أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨- قراءة من؟	دونالد مالكولم ريد	رءوف عباس
٧٠٩- معنى الحياة	ألفريد آدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠- الأطفال والتكنولوچيا والثقافة	إيان هاتشباي وجوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١- درة التاج	ميرزا محمد هادي رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢- الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستاني
٧١٣- الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستاني
٧١٤- حديث القلوب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥- سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	إدمون ديمولان	أحمد فتحي زغلول
٧١٦- جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧- جامعة كل المعارف (جـ٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨- جامعة كل المعارف (جـ٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩- مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولدبرج	جميلة كامل
٧٢٠- مداخل إلى البحث في تعلم اللغة الثانية	دونام چونسون	علي شعبان وأحمد الخطيب

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
٧٢١-	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبد الغنى
٧٢٢-	الصفيحة وقصص أخرى	يشار كمال	الصفصافى أحمد القطورى
٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية	إفرايم نيمنى	أحمد ثابت
٧٢٤-	اليسار الفرويدى	پول روبنسون	عبده الريس
٧٢٥-	الاضطراب النفسى	چون فيتكس	مى مقلد
٧٢٦-	الموريسكيون فى المغرب	غييرمو غوثالبيس بوستو	مروة محمد إبراهيم
٧٢٧-	حلم البحر (رواية)	باچين	وحيد السعيد
٧٢٨-	العولمة: تدمير العمالة والنمو	موريس اليه	أميرة جمعة
٧٢٩-	الثورة الإسلامية فى إيران	صادق زيباكلام	هويدا عزت
٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية	أن جاتى	عزت عامر
٧٣١-	النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف	مجموعة من المؤلفين	محمد قدرى عمارة
٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)	إنجو شولتسه	سمير جريس
٧٣٣-	مأساة عطيل (مسرحية)	وليم شيكسبير	محمد مصطفى بدوى
٧٣٤-	بونابرت فى الشرق الإسلامى	أحمد يوسف	أمل الصبان
٧٣٥-	فن السيرة فى العربية	مايكل كوبرسون	محمود محمد مكى
٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ١)	هوارد زن	شعبان مكاوى
٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج٢)	باتريك ل. آبوت	توفيق على منصور
٧٣٨-	دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٣٩-	دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر	چيرار دى چورچ	محمد عواد
٧٤٠-	خطابات السلطة	بارى هندس	مرفت ياقوت
٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر	برنارد لويس	أحمد هيكل
٧٤٢-	أرض حارة	خوسيه لاكوادرا	رزق بهنسى
٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى	روبرت أونجر	شوقى جلال
٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبد الحميد
٧٤٥-	المآثر السلطانية	بيك الدنبلى	محمد أبو زيد
٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١)	چوزيف أ. شومبيتر	حسن النعيمى
٧٤٧-	الاستعارة فى لغة السينما	تريفور وايتوك	إيمان عبد العزيز
٧٤٨-	تدمير النظام العالمى	فرانسيس بويل	سمير كريم
٧٤٩-	إيكولوچيا لغات العالم	ل.ج. كالفيه	باتسى جمال الدين
٧٥٠-	الإلياذة	هوميروس	بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١-	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	نخبة	علاء السباعى
٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف	جمال قارصلى	نصر عاروري
٧٥٣-	التنمية والقيم	إسماعيل سراج الدين وآخرون	محسن يوسف
٧٥٤-	الشرق والغرب	أنّا مارى شيمل	عبدالسلام حيدر
٧٥٥-	تاريخ الشعر الإسبانى خلال القرن العشرين	أندرو ب. ديبكى	على إبراهيم منوفى
٧٥٦-	ذات العيون الساحرة	إنريكى خاردييل بونثيلا	خالد محمد عباس
٧٥٧-	تجارة مكة	باتريشيا كرون	آمال الروبى
٧٥٨-	الإحساس بالعولمة	بروس روبنز	عاطف عبدالحميد

٧٥٩- النثر الأردي	مولوي سيد محمد	جلال الحفناوي
٧٦٠- الدين والتصور الشعبي للكون	السيد الأسود	السيد الأسود
٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية)	فيرجينيا وولف	فاطمة ناعوت
٧٦٢- المسلم عدواً و صديقاً	ماريا سوليداد	عبدالعال صالح
٧٦٣- الحياة في مصر	أنريكو بيا	نجوى عمر
٧٦٤- ديوان غالب الدهلوي (شعر غزل)	غالب الدهلوي	حازم محفوظ
٧٦٥- ديوان خواجه الدهلوي (شعر تصوف)	خواجه مير درد الدهلوي	حازم محفوظ
٧٦٦- الشرق المتخيل	تيري هنتش	غازي برو وخليل أحمد خليل
٧٦٧- الغرب المتخيل	نسيب سمير الحسيني	غازي برو
٧٦٨- حوار الثقافات	محمود فهمي حجازي	محمود فهمي حجازي
٧٦٩- أدباء أحياء	فريدريك هتمان	رندا النشار وضياء زاهر
٧٧٠- السيدة بيرفيكتا	بينيتو بيريث جالدوس	صبري التهامي
٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا	ريكاردو جويرالديس	صبري التهامي
٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة	إليزابيث رايت	محسن مصيلحي
٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (جـ٢)	جون فيزر وبول ستيرجز	بإشراف: محمد فتحي عبدالهادي
٧٧٤- الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات	مجموعة من المؤلفين	حسن عبد ربه المصري
٧٧٥- مرآة العروس	نذير أحمد الدهلوي	جلال الحفناوي
٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٧٧٧- الانفجار الأعظم	جيمس إ. ليدسي	عزت عامر
٧٧٨- صفوة المديح	مولانا محمد أحمد ورضا القادري	حازم محفوظ
٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشي
٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٢٠	غلام رسول مهر	سمير عبد الحميد إبراهيم
٧٨١- الطريق إلى بكين	هدى بدران	نبيلة بدران
٧٨٢- المسرح المسكون	مارفن كارلسون	جمال عبد المقصود
٧٨٣- العولمة والرعاية الإنسانية	فيك جورج وبول ويلدنج	طلعت الشروجي
٧٨٤- الإساءة للطفل	ديفيد أ. وولف	جمعة سيد يوسف
٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان	كارل ساجان	سمير حنا صادق
٧٨٦- المذنبة (رواية)	مارجريت أتوود	سحر توفيق
٧٨٧- العودة من فلسطين	جوزيه بوفيه	إيناس صادق
٧٨٨- سر الأهرامات	ميروسلاف فرنر	خالد أبو اليزيد البلتاجي
٧٨٩- الانتظار (رواية)	هاجين	منى الدروبي
٧٩٠- الفرانكفونية العربية	مونيك بونتو	جيهان العيسوي
٧٩١- العطور ومعامل العطور في مصر القديمة	محمد الشيمي	ماهر جويجاتي
٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة إدريس ومحفوظ	منى ميخائيل	منى إبراهيم
٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل	جون جريفيس	رءوف وصفي
٧٩٤- التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (جـ٢)	هوارد زن	شعبان مكاوي
٧٩٥- مختارات من الشعر الإسباني (جـ١)	نخبة	علي عبد الرءوف البمبي
٧٩٦- آفاق جديدة في دراسة اللغة والذهن	نعوم تشومسكي	حمزة المزيني

٧٩٧- الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	نخبة	طلعت شاهين
٧٩٨- الإرشاد النفسى للأطفال	كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد	سميرة أبو الحسن
٧٩٩- سلم السنوات	أن تيلر	عبد الحميد فهمى الجمال
٨٠٠- قضايا فى علم اللغة التطبيقى	ميشيل ماكارثى	عبد الجواد توفيق
٨٠١- نحو مستقبل أفضل	تقرير دولى	بإشراف: محسن يوسف
٨٠٢- مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	ماريا سوليداد	شرين محمود الرفاعى
٨٠٣- التغيير والتنمية فى القرن العشرين	توماس باترسون	عزة الخميسى
٨٠٤- سوسيولوجيا الدين	دانيل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	درويش الحلوجى
٨٠٥- من لا عزاء لهم (رواية)	كازو إيشيجورو	طاهر البربرى
٨٠٦- الطبقة العليا المتوسطة	ماجدة بركة	محمود ماجد
٨٠٧- يحى حقى: تشريح مفكر مصرى	ميريام كوك	خيرى دومة
٨٠٨- الشرق الأوسط والولايات المتحدة	ديفيد دابليو ليش	أحمد محمود
٨٠٩- تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١٠- تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢)	ليو شتراوس وجوزيف كروبسى	محمود سيد أحمد
٨١١- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨١٢- تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	ميشيل مافيزولى	فريد الزاهى
٨١٣- لم أخرج من ليلى (رواية)	آنى إرنو	نورا أمين
٨١٤- الحياة اليومية فى مصر الرومانية	نافتال لويس	آمال الروبى
٨١٥- فلسفة المتكلمين (مج٢)	هـ. أ. ولفسون	مصطفى لبيب عبدالغنى
٨١٦- العدو الأمريكى	فيليب روچيه	بدر الدين عرودكى
٨١٧- مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	أفلاطون	محمد لطفى جمعة
٨١٨- الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨١٩- الحرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢)	أندريه ريمون	ناصر أحمد وباتسى جمال الدين
٨٢٠- هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	وليم شكسبير	طانيوس أفندى
٨٢١- هفت بيكر (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٨٢٢- فن الرباعى (شعر)	نخبة	محمد نور الدين عبد المنعم
٨٢٣- وجه أمريكا الأسود (شعر)	نخبة	أحمد شافعى
٨٢٤- لغة الدراما	دافيد برتش	ربيع مفتاح
٨٢٥- عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٦- عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة)	ياكوب بوكهارت	عبد العزيز توفيق جاويد
٨٢٧- أهل مطروح: البدو والمستوطنون والذين يقضون العطلات	دونالد پ.كول وثريا تركى	محمد على فرج
٨٢٨- النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين	رمسيس شحاتة
٨٢٩- مناظرة حول الإسلام والعلم	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مجدى عبد الحافظ
٨٣٠- رق العشق	حسن كريم بور	محمد علاء الدين منصور
٨٣١- تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	ألبرت أينشتين وليوپولد إنفلد	محمد النادى وعطية عاشور
٨٣٢- تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣)	جوزيف أ.شومبيتر	حسن النعيمى
٨٣٣- الفلسفة الألمانية	فرنر شميدرس	محسن الدمرداش
٨٣٤- كنز الشعر	ذبيح الله صفا	محمد علاء الدين منصور

٨٣٥-	تشيخوف: حياة فى صور	بيتر أوربان	علاء عزمى
٨٣٦-	بين الإسلام والغرب	مرثيدس غارثيا	ممدوح البستاوى
٨٣٧-	عناكب فى المصيدة	ناتاليا فيكو	على فهمى عبدالسلام
٨٣٨-	فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعوم تشومسكى	لبنى صبرى
٨٣٩-	أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين وبورين فان لون	جمال الجزيرى
٨٤٠-	الخواتم الثلاثة	جوتهولد ليسينج	فوزية حسن
٨٤١-	هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٨٤٢-	منظومة مصيبت نامه (مج٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٨٤٣-	من روائع القصيد الفارسى	نخبة	محمد علاء الدين منصور
٨٤٤-	دراسات فى الفكر والعولمة	كريمة كريم	سمير كريم
٨٤٥-	غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
٨٤٦-	الطبيعة البشرية	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٨٤٧-	الحياة بعد الرأسمالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
٨٤٨-	تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	يوليوس فلهاوزن	عبد الهادى أبو ريدة
٨٤٩-	سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
٨٥٠-	الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٨٥١-	الطب التجريبى (ميراث الترجمة)	كلود برنار	يوسف مراد
٨٥٢-	العلم والحقيقة	ريتشارد دوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
٨٥٣-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٤-	العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢)	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٨٥٥-	فهم الاستعارة فى الأدب	جيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
٨٥٦-	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث بانو بيانويا	عائشة سويلم
٨٥٧-	نادجا (رواية)	أندريه بريتون	كامل عويد العامرى
٨٥٨-	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	ثيو هرمانز	بيومى قنديل
٨٥٩-	السياسة فى الشرق القديم	إيف شيمل	مصطفى ماهر
٨٦٠-	مصر وأوروبا	فان بملن	عادل صبحى تكلا
٨٦١-	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	جين سميث	محمد الخولى
٨٦٢-	بيغاء الكاكادو	أرتور شنيتسلر	محسن الدمرداش
٨٦٣-	لقاء بالشعراء	على أكبر دلفى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٤-	أوراق فلسطينية	نورين إنجرامز	عبد الرحيم الرفاعى
٨٦٥-	فكرة الثقافة	تيرى إيجلتون	شوقى جلال
٨٦٦-	رسائل خمس فى الآفاق والأنفس	مجموعة من المؤلفين	محمد علاء الدين منصور
٨٦٧-	المهمة الاستوائية (رواية)	ديفيد مايلو	صبرى محمد حسن
٨٦٨-	الشعر الفارسى المعاصر	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٩-	تطور الثقافة	روبن دونبار وآخرون	شوقى جلال
٨٧٠-	عشر مسرحيات (جـ١)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧١-	عشر مسرحيات (جـ٢)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧٢-	كتاب الطاو	لاوتسو	محسن فرجانى

٨٧٣- معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤- النهر الخالد (مج١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥- النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦- دراسات فى الموسيقى الشرقية (جـ١)	هنرى جورج فارمر	أمانى المنياوى
٨٧٧- أدب الجدل والدفاع فى العربية	موريتس شتينشنيدر	صلاح محجوب
٨٧٨- ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩- ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠- الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١- المستنيرون : خدمة وخيانة	جلال آل أحمد	سلوى عباس
٨٨٢- أغانى شيراز (جـ١) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣- أغانى شيراز (جـ٢) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤- تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥- روح الإرهاب	جان بودريار	بدر عرودكى
٨٨٦- الترجمة والإمبراطورية	دوجلاس روبنسون	ثائر ديب
٨٨٧- غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨- أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩- سارتوروس (ميراث الترجمة)	وليم فوكنر	ميخائيل رومان
٨٩٠- منتخبات أشعار فراغى	مختومقلى فراغى	الصفصافى أحمد القطورى
٨٩١- مفاوضات مع الموتى	مارجريت آتوود	عزة مازن
٨٩٢- تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سوريال عطية	إسحاق عبيد
٨٩٣- عبادة الإنسان الحر	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٨٩٤- الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥- وادى الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خميس
٨٩٦- شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧- اختراق الجزيرة العربية	ديفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨- الإسلام والعلم	برويز أمير على	محمود خيال
٨٩٩- الدبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠- تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١- مختارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
٩٠٢- آلهة مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
٩٠٣- أفلام ومناهج (مج١)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٤- أفلام ومناهج (مج٢)	بيل نيكولز	حسين بيومى
٩٠٥- تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦- أسس الحوار فى القرآن	هيربرت بوسه	أحمد هويدى
٩٠٧- آرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز جيرو	فاطمة خليل
٩٠٨- الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هوى	خالدة حامد
٩٠٩- الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	جوست سمايرز	طلعت الشايب
٩١٠- بروميثيوس بلا قيود	داڤيد س. ليندس	مى رفعت سلطان

-٩١١	غبار النجوم	جون جريبين	عزت عامر
-٩١٢	ترجمات يحيى حقى (جـ١) (ميراث الترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقى
-٩١٣	ترجمات يحيى حقى (جـ٦) (ميراث للترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى
-٩١٤	ترجمات يحيى حقى (جـ٣) (ميراث الترجمة)	ديزموند ستيوارت	يحيى حقى
-٩١٥	المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان
-٩١٦	الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندى وعبدالعظيم حماد
-٩١٧	موسوعة كمبريدج (جـ١)	نخبة	إشراف: أحمد عتمان
-٩١٨	موسوعة كمبريدج (جـ٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
-٩١٩	موسوعة كمبريدج (جـ٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور
-٩٢٠	خليل جبران: حياته وعالمه	جين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل
-٩٢١	الله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثريا إقبال
-٩٢٢	الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالثا	جمال عبد الرحمن
-٩٢٣	ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
-٩٢٤	حتشبسوت: عظمة وسحر وغموض	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
-٩٢٥	رمسيس الثاني: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
-٩٢٦	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
-٩٢٧	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
-٩٢٨	سجون الضوء	كيتي فرجسون	عزت عامر
-٩٢٩	نشأة الإنسان (مجـ١)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
-٩٣٠	نشأة الإنسان (مجـ٢)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
-٩٣١	نشأة الإنسان (مجـ٣)	تشارلس داروين	مجدى المليجى
-٩٣٢	حدائق السحر فى دقائق الشعر (ميراث الترجمة)	رشيدالدين العمرى	إبراهيم الشواربى
-٩٣٣	اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى
-٩٣٤	محنة الكاتب الأفريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
-٩٣٥	تاريخ الفن الألمانى	فولكر جيبهارت	علا عادل
-٩٣٦	بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
-٩٣٧	هيا نحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالحى سالم
-٩٣٨	الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر	بيير بورديو	سعيد الطيبى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٨١٨ / ٢٠٠٥

HEIDEGGER

تقدمت ألمانيا إلى ثانى قوة صناعية فى العالم بعد الولايات المتحدة. مما أدى إلى أضرار شديدة بالوضع الاقتصادى وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية والثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصا لأساتذة الجامعات فى الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمى. وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فى "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التنوير بموقفها الاختزالى الكمى النفعى من الطبيعة. ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسماوات والغابات. وهو إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان يفسح مكانا للوجود بتسليم نفسه بالكامل له. أى يعود إلى الأرض الأم التى لا يمكن استنفادها. الأول لكل معنى.

إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانس المشاركة الجماعية العضوى. وهو يمجد الفلاح (وأدواته وعلاقاته.

الغلاف: سارة هجرس